١٤ الأعمال الكاملة

فراس السواح

موسوعة تاريخ الأديان

الشعوب البدائية والعصر الحجري

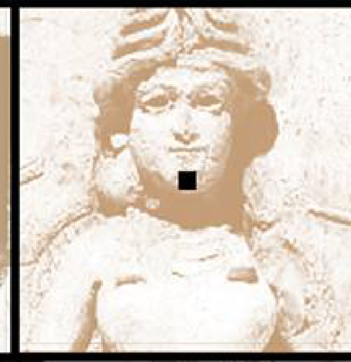
الكتاب الأول















موسوعة تاريخ الأديان

الكتاب الأول

الشعوب البدائية والعصر الحجري


مكتبة
الفكر الجديد

موسوعة تاريخ الأديان

الكتاب الأول

الشعوب البدائية والعصر الحجري

تحرير

فراس السواح

المترجمون

غادة جاويش محمود منقذ الهاشمي

عدنان حسن ثائر ديب يوسف شلب الشام





الطبعة الرابعة 2017

هاتــــف: 112236468 00963

فاكــــس: 112257677 00963

ص.ب: 11418، دمشق ـ سوريا

taakwen@yahoo.com



مقدمة

لطبعة الأعمال غير الكاملة

عندما وُضعت أمامي على الطاولة في دار التكوين كومة مؤلفاتي الاثنين والعشرين ومخطوط كتابٍ لم يُطبع بعد، لنبحث في إجراءات إصدارها في طبعةٍ جديدة عن الدار تحت عنوان الأعمال الكاملة، كنت وأنا أتأملها كمن ينظر إلى حصاد العمر. أربعون عاماً تفصل بين كتابي الأول مغامرة العقل الأولى والكتاب الجديد «الله والكون والإنسان»، ومشروع تكامل تدريجياً دون خطةٍ مسبقة في ثلاث وعشرين مغامرة هي مشروعي المعرفي الخاص الذي أحببت أن أُشرك به قرائي. وفي كل مغامرة كنت كمن يرتاد أرضاً بكراً غير مطروقة ويكتشف مجاهيلها، وتقودني نهاية كل مغامرة إلى بدايةٍ أخرى على طريقة سندباد الليالي العربية. ها هو طرف كتاب مغامرة العقل الأولى ـ دراسة في الأسطورة يبدو لي في أسفل الكومة. أسحبه وأتأمله، إنه في غلاف طبعته الحادية عشرة الصادرة عام 1988 والتي عاد ناشرها إلى غلاف الطبعة الأولى الصادرة عام 1976 الذي صممه الصديق الفنان إحسان عنتابي، ولكن ألوانه بهتت حتى بدت وكأنها بلونٍ واحد لعدم عناية الناشر بتجديد بلاكاتها المتآكلة من تعدد الطبعات التي صدرت منذ ذلك الوقت. وفي حالة التأمل هذه، يخطر لي أن هذا الكتاب قد رسم مسار حياتي ووضعني على سكةٍ ذات اتجاهٍ واحد. فقد وُلد نتيجة ولعٍ شخصي بتاريخ الشرق القديم وثقافته وانكبابٍ على دراسة ما أنتجته هذه الثقافة من معتقدات وأساطير وآداب، في زمن لم تكن فيه هذه الأمور موضع اهتمامٍ عام، ولكني لم أكن أخطط لأن أغدو متخصصاً في هذا المجال، ولم أنظر إلى نفسي إلا كهاوٍ عاكفٍ بجد على هوايته. إلا أن النجاح المدوّي للكتاب الذي نفذت طبعته الأولى الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق في ستة أشهر، ثم تتابعت طبعاته في بيروت، أشعرني بالمسؤولية، لأن القراء كانوا يتوقعون مني عملاً آخر ويتلهفون إليه.



إن النجاح الكبير الذي يلقاه الكتاب الأول للمؤلف يضعه في ورطة ويفرض عليه التزاماتٍ لا فكاك منها، فهو إما أن ينتقل بعده إلى نجاحٍ أكبر أو يسقط ويؤول إلى النسيان عندما لا يتجاوز نفسه في الكتاب الثاني. وقد كنت واعياً لهذه الورطة ومُدركاً لأبعادها، فلم أتعجل في العودة إلى الكتابة وإنما تابعت مسيرتي المعرفية التي صارت وقفاً على التاريخ العام والميثولوجيا وتاريخ الأديان. وعاماً بعد عام، كان كتاب لغز عشتار يتكامل في ذهني وأعدُّ له كل عدّةٍ ممكنة خلال ثمانية أعوام، ثم كتبته في عامين ودفعته إلى المطبعة فصدر عام 1986، أي بعد مرور عشر سنواتٍ على صدور الكتاب الأول. وكان نجاحاً مدويّاً آخر فاق النجاح الأول، فقد نفذت طبعته الأولى، 2000 نسخة، بعد أقل من ستة أشهر وصدرت الطبعة الثانية قبل نهاية العام ثم تتالت الطبعات.

كان العمل الدؤوب خلال السنوات العشر الفاصلة بين الكتابين، والذي كان لغز عشتار من نواتجه، قد نقلني من طور الهواية إلى طور التخصص، فتفرغت للكتابة بشكلٍ كامل ولم أفعل شيئاً آخر خلال السنوات الثلاثين الأخيرة التي أنتجتُ خلالها بقية أفراد أسرة الأعمال الكاملة، إلى أن دعتني جامعة بكين للدراسات الأجنبية في صيف عام 2012 للعمل كمحاضر فيها، وعهدت إلي بتدريس مادة تاريخ العرب لطلاب الليسانس ومادة تاريخ أديان الشرق الأوسط لطلاب الدراسات العليا، وهناك أنجزتُ كتابي الأخير «الله والكون والإنسان». على أنني أُفضّل أن أدعو هذه الطبعة بالأعمال غير الكاملة، وذلك على طريقة الزميلة غادة السمان التي فعلت ذلك من قبلي، لأن هذه المجموعة مرشحةٌ دوماً لاستقبال أعضاءٍ جُدد مازالوا الآن في طي الغيب.

وعلى الرغم من أنني كنت أخاطب العقل العربي، إلا أنني فعلت ذلك بأدوات ومناهج البحث الغربي، ولم أكن حريصاً على إضافة الجديد إلى مساحة البحث في الثقافة العربية، قدر حرصي على الإضافة إلى مساحة البحث على المستوى العالمي، وهذا ما ساعدني على اختراق حلقة البحث الأكاديمي الغربي المغلقة، فدعاني الباحث الأميركي الكبير توماس تومبسون المتخصص في تاريخ فلسطين



القديم والدراسات التوراتية إلى المشاركة في كتابٍ من تحريره صدر عام 2003 عن دار T & T Clark في بريطانيا تحت عنوان:

Jerusalem in History and Tradition

ونشرت فيه فصلاً بعنوان:

Jerusalem During the Age of Judah Kingdom

كنت قد تعرفت على تومبسون في ندوةٍ دولية عن تاريخ القدس في العاصمة الأردنية عمان عام 2001، شاركتُ فيها إلى جانب عددٍ من الباحثين الغربيين في التاريخ وعلم الآثار، وربطت بيننا صداقةٌ متينة استمرت بعد ذلك من خلال المراسلات، إلى أن جمعتنا مرةً ثانية ندوة دولية أخرى انعقدت في دمشق بمناسبة اختيار القدس عاصمةً للثقافة العربية، وكانت لنا حواراتٌ طويلة حول تاريخ أورشليم القدس وما يُدعى بتاريخ بني إسرائيل، واختلفنا في مسائل عديدة أثارها تومبسون في ورقة عمله التي قدمها إلى الندوة. وكان الباحث البريطاني الكبير كيث وايتلام قد دعا كلينا إلى المشاركة في كتابٍ من تحريره بعنوان:

The Politics of Israel's Past

فاتفقنا على أن نثير هذه الاختلافات في دراستينا اللتين ستُنشران في ذلك الكتاب، وهكذا كان. فقد صدر الكتاب الذي احتوى على دراساتٍ لباحثين من أوروبا وأميركا عام 2013 عن جامعة شيفلد ببريطانيا، وفيه دراسةٌ لي عن نشوء الديانة اليهودية بعنوان:

The Faithful Remnent and the Invention of Religious Identity.

خصصتُ آخرها لمناقشة أفكار تومبسون، ولتومبسون دراستان الأولى بعنوان:

What We Do And Do Not Know About Pre-Hellenistic Al-Quds.

والثانية خصصها للرد عليّ بعنوان:

The Literary Trope of Return - A Reply to Firas Sawah.

أي: العودة من السبي كمجاز أدبي ـ رد على فراس السواح.



الكتاب يُشبه الكائن الحي في دورة حياته، فهو يُولد ويعيش مدةً ثم يختفي ولا تجده بعد ذلك إلا في المكتبات العامة، ولكن بعضها يقاوم الزمن وقد يتحول إلى كلاسيكيات لا تخرج من دورة التداول. وقد أطال القراء في عمر مؤلفاتي حتى الآن، ولم يختف أحدها من رفوف باعة الكتب، أمّا تحوّل بعضها إلى كلاسيكيات فأمرٌ في حكم الغيب.

فإلى قرائي في كل مكان أُهدي هذه الأعمال غير الكاملة مع محبتي وعرفاني.

فراس السواح
بكين، كانون الثاني ـ يناير 2016



مقدمة المحرر

طالما داعبتُ خيالي فكرة كتابة موسوعة ميسرة في تاريخ الأديان، تَعرِض أديان الثقافات الإنسانية المتعاقبة، أو بالأحرى الثقافة الإنسانية في أطوارها المتعاقبة. إذ لا وجود في اعتقادي لثقافات مختلفة، بل لثقافة واحدة. وما الاختلاف الذي تبديه الثقافات الإنسانية، أو أديانها (التي تشكلُ لُبابَها وجوهرَ تميزها)، إلا انعكاساً لحركة الثقافة الواحدة في تفتحها التدريجي، وإبداعها الذاتي الدائم، وحركتها عبر الزمان واختلاف البيئة والمكان.

ولكن كلما تقادم عهدُ تلك الفكرة عندي، وتقادمْتُ، وزاد اطلاعي على دين البشر والتأمل فيه، تبين لي أكثر فأكثر صعوبة تلك المهمة البروميثية يقوم بها فرد واحد في عصر انفجار المعلومات الذي نعيشه. كانت النظريات في الماضي تتقدَّم المعلومات وتوجه القائمين على تحصيلها. أما الآن فإن النظرية تلهث وراء المعلومات، ويجد الباحث نفسه عاجزاً عن رمي شبكته منفرداً في القاع المعلوماتي العميق مدعياً مقدرته على الإحاطة، كما في الماضي، بكل جوانب الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه.

إنني أنتمي إلى جنس شارف على الانقراض من الباحثين الشموليين الذين لا ينظرون إلى الجزء إلا في علاقته بالكل الموحَّد، ولا يقنعون في معالجة مادتهم المعلوماتية إلا بدراسة أفقية وعمودية، محيطية، تضيء كل جوانب الموضوع، وتتخذ فيها كل معلومة معناها من السياق العام للمعنى الإجمالي. ونحن في مقابل الحذر العلمي المتحذلق الذي يباهي به المتخصصون في حقول ضيقة، نغامر بطرح نظريات وفرضيات تفسر وتربط، ولكنها في الوقت نفسه مفتوحة على النقد وحتى على الدحض، لا يهم. المهم هو أن لا نتوقف عن التفكير. ولكنني في الوقت نفسه على درجة من الواقعية تجعلني أؤمن بأن موسوعة في تاريخ الأديان اليوم لن تؤدي مهمتها إلا بتعاون وتضافر الجهود، ومساهمة الاختصاصيين في تلك الحقول الضيقة، رغم ما يحمله ذلك كله من



اختلاف في المواقف والآراء تُفقد العمل الكثير من التناغم والتجانس الذي يميز عمل المؤلف الواحد. وهذا ما شرعت به الآن. لقد ضحيت بالمنظور الشمولي الواحد لصالح التعددية، وبالنظرية الموحِّدة لصالح تجالُد الأفكار في حلبة مفتوحة.

تقع موسوعتنا هذه في نقطة الوسط بين ما يشبه القواميس من المؤلفات التي صدرت في مجلد واحد، تُرجم بعضها إلى العربية، وبين الموسوعة المحيطة التي تقدم كل شيء تقريباً، ولدينا عنها حتى الآن نموذج واحد فقط، هو «موسوعة الأديان» التي صدرت عن دار ماكميلان عام 1987 في ستة عشر مجلداً ضخماً أشرف على تحريرها ميرسيا إلياد، وساهم في كتابة موادها لا عشرات الباحثين بل المئات منهم من كل أنحاء العالم. من هنا يمكن وصف موسوعتنا بالمختصرة لأنها لن تتوقف إلا عند المحطات المهمة في تاريخ الأديان. فالاختصار هنا لا يعني الاقتضاب وإنما الاقتصار. ولسوف تنال كل محطة نتوقف عندها حظها الوافي، بما يتناسب مع أهميتها وسعة انتشارها ودوام أثرها.

ولقد عمدت إلى جمع مواد الموسوعة من عدد متنوع من المراجع الموسوعية والمتخصصة، متبعاً في اختيار كل مادة معيار المستوى العلمي وبساطة التناول وحسن التوصيل، مع التضحية أحياناً بهذا الجانب على حساب الآخر، لأن الموسوعة موجهة إلى أوسع شريحة ممكنة من القرَّاء، قد تتفاوت عناصرها من طلاب وأساتذة الدراسات العليا إلى القارئ العادي غير المتخصص والراغب في الاطلاع. ولا شك في أن إرضاء كل الفئات أمر يصعب بلوغه ولكن يمكن مقاربته. قد يجد القارئ غير المتخصص في بعض الموضوعات صعوبة، وقد يجد المتخصص في بعضها الآخر تبسيطاً. ولكن لا بد مما ليس منه بد، والكمال صفة لا تنتمي إلى عالم الإنسان.

ومع تعدد المساهمين في مواد الموسوعة، حرصت أيضاً على تعدد المترجمين الذين عهدت إليهم بالمادة كل حسب ميله وخلفيته ومزاجه، وقدمت إليهم ما أستطيع من مشورة وتعاون خليق بأن يجعل من موسوعتنا ثمرة تعاضد جمهرة من الباحثين الكبار، والمترجمين الأكفاء الذين عملوا معي بداعي المسؤولية العلمية والرغبة في رؤية هذا العمل مطبوعاً ومنتشراً على أوسع نطاق.

فراس السواح



القسم الأول

الأديان البدائية




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الأول

مفهوم «البدائية»

فراس السواح

يرتبط مفهوم «البدائية» في البحث الأنتروبولوجي الحديث بمفهوم «التطورية» أو «الارتقائية» (Evolutionism). والتطورية مصطلح يستخدم للإشارة إلى نظريات أنتربولوجية وبيولوجية ظهرت أواسط القرن التاسع عشر، وحاولت تقسيم الظواهر الاجتماعية والبيولوجية باعتبارها ارتقاءً في خط مستقيم من الأدنى إلى الأعلى، بحيث يفضي الشكل الأدنى السابق إلى شكل أرقى لاحق. وقد كان للفيلسوف الإنكليزي هربرت سبنسر أثر مباشر على ظهور المذاهب التطورية في مجال الأنتروبولوجيا بشكل خاص. فقبل ظهور كتاب داروين في أصل الأنواع، وإحداثه ثورة في علم البيولوجيا، قال سبنسر بالتطور على أنه المبدأ الذي يحكم التغير على كل صعيد. يقول في مقالته التطور وقوانينه: «إن التحرك قدماً من البسيط إلى المركب عبر عملية متسلسلة من التمايز المتتابع، هو شأن أكيد يمكن ملاحظته في تطور الإنسانية، وفي تطور ما لا يحصى من النواتج الفكرية والمادية للنشاط الإنساني»[1]، وبعد أن نشر داروين نظريته في أصل الأنواع، دخل المفهوم التطوري في صلب تفكير الإنسان الحديث ونظرته إلى الأمور، وصرنا ننظر إلى كل ما هو قديم باعتباره الأدنى في سلم التقدم، وإلى كل ما هو حديث باعتباره الأعلى في هذا السلم التطوري الصاعد. وقد ساعد على تكريس مفهومي الأدنى والأعلى، تلك الرسوم البيانية النشوئية الخاصة بتطور الأنواع والتي ابتدرها داروين، حيث ترسم الأشكال الأقدم في الجزء

---

(1) Herbert Spenser, Essays. New York 1915 (Quoted in; James Waller, Evolutionism; Encyclopedia Of Religion Voll.5, P214.



الأدنى من الرسم، والأشكال الأحدث في الجزء الأعلى منه. وبـذلك دخـل في روعنا تدريجياً، أن القديم هو الأدنى والحديث هو الأعلى. وترافق ذلـك، كمـا هو متوقع، مع حكم قيمي يـربط الأدنى في سـلم التطـور بالتـدني، أي مـا هـو أسوأ، ويربط الأعلى بالسمو، أي بما هو أفضل. كما توسع مفهوم التدني ليشمل الانحطاط من الناحيتين العقلية والخلقية، فضلاً عن الناحية الطبيعيـة. وانطلاقـاً من هذا الحكم القيمي الاعتباطي، يعتبر إنسان النياندرتال والأسترالي الأصـلي، أحط من الناحيتين الثقافية والطبيعية من الإنسان الأوروبي الحديث الذي يعتلـي شجرة التطور. وهي الصورة التي يرسمها عـادة علمـاء الأنتروبولوجيـا الطبيعيـة لشجرة نسب الإنسان التي تنبتُ من الأسلاف القرديين، وتتموضع عليها صـعداً المجموعات المختلفة من الرئيسات، على مخطط نشوئي يظهر الإنسان الأبيض كآخر وأعلى فروعٍ الرسم، بينما تظهر الأجناس الأخرى وهي تتفرع من المناطق الدنيا الأكثر قدماً.

وقد قادت المفاهيم التطورية إلى إحداث مـصطلح «البـدائي» و«البدائيـة». فالبدائي هو الإنسان الذي عاش في «بداية» عملية النشوء والارتقاء، ومثله إنسان القبائل «البدائية»، الذي يعتبره التطوريون أقرب إلى الإنـسان الأول في عـصوره الحجرية، واعتبرت ثقافته بمثابة بقايا متحجرة من الثقافات الابتدائيـة الأصـلية. وقد تم النظر إلى كل ما يمت إلى هذه الجماعات بصلة، باعتبـاره «بـدائياً» وفـق الحكم القيمي التطوري، وصار الحديث عـن «ديـن بـدائي» و«أخـلاق بدائيـة» و«مؤسسات اجتماعية بدائية» وما إلى ذلك أمراً شائعاً. غير أن هذا الحكم القيمي الذي يرى في كل ما هو «بدائي» حالة متدنية، هو حكم غـير دقيـق في الواقـع، ومسألة «البدائية» لا يمكن تقريرها بمثـل هـذه الـسهولة. فممـا لا شـك فيـه أن المنكاش الحجري أكثر بدائية من المحراث الـذي تجـره الحيوانـات، وأن هـذا بدوره أكثر بدائية من الجرار الحديث. ومما لا شك فيـه أيـضاً أن الـسهم الـذي يطلق من أنبوبة النفخ أكثر بدائية من السهم الذي يُطلق بواسطة القـوس والـوتر. ولكن من يستطيع القول أن الحكم الاستبدادي الذي ساد في الحضارات الكبرى أكثر تطوراً من الحكم القبلي القائم على حرية وتساوي أفراد القبيلة الواحدة؟ أو



أن الأديان المتأخرة التي يمتلئ تاريخها بالاضطهاد وملاحقة الهراطقة والحروب الشاملة ضد الشعوب الأخرى، هي أكثر تطوراً من الأديان «البدائية» التي تتسم بالتسامح مع كل المعتقدات؟ أو أن العلاقات الإنسانية في المدينة الحديثة القائمة على التنافس المحموم، هي أكثر تطوراً من العلاقات «البدائية» القائمة على التعاون والمشاركة؟

وفي الواقع فإن الشعوب البدائية قد تكون أقل تطوراً في النواحي التكنولوجية وبعض النواحي الأخرى، ولكنها من بعض الوجوه أكثر تطوراً من أكثر المجتمعات المتقدمة. فالبدوي في صحارى رماله، والأسكيمو في صحارى جليده، هو أكثر وداً وشجاعةً وصدقاً وإخلاصاً وتعاوناً من أكثر أعضاء المجتمعات المتمدنة، وإن الجماعة التي ندعوها «بدائية» هي أكثر الأشكال الاجتماعية والسياسية إتاحةً لحرية الفرد وتفتيحاً لإمكاناته. ولقد قادت المراجعة الشاملة للمفاهيم القديمة حول «البدائية»، إلى ظهور جيل جديد من الأنثروبولوجيين في الغرب، أخذ يرى بوضوح، ونتيجة للدراسة الموضوعية لركام المعلومات التي تكدست خلال القرن العشرين، أن المجتمعات التي ندعوها «البدائية» ليست مرحلة طفولية من مراحل تطور البشرية، وليست انحرافات في مسارات مسدودة على شجرة التطور التي تتربع فوقها المجتمعات الصناعية الحديثة، بل أنها شكل تام من أشكال الحياة الإنسانية الناضجة والمكتفية بنفهسا. يقول أحد الأنثروبولوجيين البارزين في هذا الاتجاه، آشلي مونتاغيو:

«إن الخطأ الأساسي الذي يرتكبه من يتحدث عن الفن البدائي، هو استخلاص التعميم من إحدى النواحي غير المتطورة نسبياً في الثقافة، وذلك مثل التكنولوجيا أو الاقتصاد، وافتراض أن كل النواحي الأخرى لتلك الثقافة لا بد أن تكون غير متطورة بالمقدار نفسه. والواقع، فإننا عندما نقارن خصائص معينة في الثقافات غير الكتابية (= بدائية)، مثل اللغة والدين والأساطير ونظام القربى والحكايا والأشعار وقص الأثر وغيرها، بمثيلاتها في المجتمعات المتمدنة، فإن أعضاء الثقافات اللاكتابية لن يقفوا على قدم المساواة مع أعضاء المجتمعات



المتمدنة، فحسب بل سيتفوقون عليهم في أحيان كثيرة... وعندما اكتشفت المنحوتات البرونزية النيجيرية الرائعة، قال البعض إنها لا يمكن أن تكون من صنع الزنوج، فقد كان أسهل على هؤلاء أن يتصوروا فناناً كبيراً لأحد الأصول العرقية المتقدمة وقد قادته جولاته إلى نيجيريا، من أن ينسبوا لشعب «بدائي» لا يقرأ ولا يكتب، وما تزال ثقافته وتكنولوجيته «بدائية»، مثل هذه العبقرية الخلاقة والأساليب المتنوعة والخيال الرفيع، مما نجده في الفن النيجيري»[1].

ومن مجال الفن أيضاً يأتينا البرهان على رقي نواحٍ معينة من ثقافات العصر الحجري الموصوفة بالبدائية، وهو رقي يدفعنا إلى مقارنته بنظائرها في حضارتنا الحديثة. يقول آشلي مونتاغيو الذي اقتطفنا منه أعلاه، في هذا الموضوع ما يلي:

«فإنسان ما قبل التاريخ في العصر الحجري القديم الأعلى، كان في بعض نواحي حياته قادراً على إنجاز أمور عجز غيره منذ ذلك الحين التفوق عليه فيها. ومن بين الأمثلة البارزة على ذلك فنون العصر التي قال فيها السيرهربرت ريد: إن أفضل رسومات التاميرا، ونيو، ولاسكو، تكشف عن مهارة لا تقل عن مهارة بيزانيلو أو بيكاسو. وكل من رأى الرسوم الأصلية، بل حتى نسخاً مأخوذة عنها، سيوافق على أن هذا القول غير مبالغ فيه. فبالإضافة إلى المهارة الفنية التي اتصف بها الفنانون القدماء، فإن أعمالهم تظهر قدراً من الحيوية وقوة التعبير قل نظيره في أي عصر من العصور. ولا شك في أن الأفراد القادرين على استخدام مثل تلك المهارات، كانوا يتميزون بدرجة من الذكاء لا تقل عن تلك التي يمتلكها الإنسان المتمدن المعاصر. ولما كانت كلمة «بدائي» لا تؤدي إلى طمس هذه الحقيقة فحسب، بل إلى حجب قدرتنا على فهم المغزى الحقيقي للوقائع، فإن علينا التحلي بأقصى درجات الحيطة إذا أردنا استخدامها»[2].

---

(1) Ashley Montagaue, The Comcept Of The Primitive, Free Press, New York Ch. 10.
وانظر أيضاً الترجمة العربية للكتاب أعلاه. آشلي مونتاغيو: البدائية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1982 ص250 ـ 252.

(2) المرجع نفسه ص16-17/ Lbid, Ch.



وحول الفكرة نفسها يقول كلود روي، وهو واحد من الدارسين المهمين للفنون البدائية:

«لا يمكن أن ندعو أي فن فناً متوحشاً (= Savage) إلا بالقدر الذي نشارك فيه نحن بوهم الوحشية، ولا يمكن أن ندعو أي فن بدائياً إلا إذا نسينا صلته العميقة بكل من عبر بالرموز والصور عن مشاكلنا الإنسانية المشتركة في الحياة والفكر. ورغم أن الأنثروبولوجيين هم أول من خطر ببالهم إطلاق اسم متحف الإنسان على متحفهم في مدينة باريس، وهو اسم جميل حقاً، إلا أن الاسم نفسه ينطبق على كل متحف في العالم. ويمكننا أن نتخيل متحفاً واحداً ضخماً للإنسان، يشتمل على التنوع اللا نهائي للبشرية. في هذا المتحف لا يعتبر قناع من صنع قبيلة الدان أجمل من لوحة كورو المسماة امرأة باللون الأزرق، ولا تمثال برونزي صغير من ساردينيا صُنع قبل الميلاد بألف سنة، أجمل من تمثال رودان في أيامنا. إن نوعية الحياة الإنسانية لا يمكن أن تقاس كمياً لا بالآلات ولا بالأرقام، وما دام العمل الفني هو العمل الإنساني الذي يدوم، فإنه هو الذي يجسد لنا فن الحياة الذي خلقه لنا أناس لا نعرف عنهم شيئاً بدونه»[1].

ويقول دارس مهم آخر لفنون ما قبل التاريخ، وهو أندرياس لوميل:

«إن تعليل تلك النوعية العالية لفن الكهوف هو أمر يتأبى علينا، ويكل سر وسحر. ويفضل البعض عدم التفكير بهذه المسألة جملةً وتفصيلاً، لأنها تطرح على دارسي ما قبل التاريخ، وبشكل خاص على كل من يحمل أفكاراً ساذجة عن التطور، أسئلة تصعب الإجابة عليها. فإذا كان الإنسان الأول «البدائي»» قادراً على إنتاج مثل هذه الأعمال الفنية الرفيعة والبعيدة عن البساطة، بما توفر لديه من أدوات حجرية وعظمية فجة، فإنه لم يكن بدائياً بالمعنى الفني والفكري بل لا بد أنه وصل في هذه المجالات ذروة لم يتم تجاوزها منذ ذلك الوقت. وهذا ما يقودنا إلى القول، بأن التطور الفني والعقلي لا يتماشى بالضرورة مع التطور المادي للحضارة. ولا شك بأن قبولنا بهذا الرأي، من شأنه تغيير نظرتنا السائدة إلى التطور الإنساني باعتباره خطأ صاعداً في طريق مستقيم»[2].

(1) المرجع نفسه صLbid, Ch. 256

(2) Andereas Lommel, Prehistoric And Primitive Man, Hamlyn, London 1967, p15.



لقد أدت هذه الرؤية الجديدة لمسألة «البدائية» إلى إعادة النظر في المصطلح نفسه، ومحاولة استبداله بمصطلح بديل لا يوحي بفكرة التدني من الناحية التطورية. فاقترح بعض الباحثين مصطلح «الجماعات اللاكتابية» بدل «الجماعات البدائية»، واقترح آخرون «الجماعات الإثنية» أو «الجماعات الوطنية» وغيرها. وهنالك مصطلح استخدمه مؤرخ الأديان المعروف ميرسيا إلياد، الذي استبدل «البدائي» بـ«التقليدي»، وذلك انطلاقاً من كون المجتمعات التي ندعوها «بدائية»، هي مجتمعات محافظة إلى حد بعيد، وبطيئة النمو والتغير، مقارنةً بالمجتمعات التي توضعت تاريخياً على الخط الرئيسي لاتجاه سير الحضارة الذي انتهى بمجتمع الصناعة والتكنولوجيا الحديث. وبما أن هذه المصطلحات الجديدة مازالت موضع جدل بين الباحثين، ولم يكتب لواحد منها الاستمرار والانتشار، يمكن في اعتقادي المحافظة مؤقتاً على مصطلح «البدائي» بعد استبعاد المعاني السلبية التي ارتبطت به. وهذا ما قام به المؤلفون الأجلاء الذين ترجمنا لهم في هذا الكتاب.

لقد اعتاد الانثربولوجيون النظر إلى الثقافات البدائية الحديثة باعتبارها ممثلة لمجتمعات ما قبل التاريخ وأكثر شبهاً بها، وافترضوا أن الأنماط الثقافية البدائية القائمة اليوم (أو التي كانت قائمة إلى وقت قريب، لأن معظم المجتمعات البدائية قد تخطت بشكل أو آخر عتبة الحضارة الحديثة ولو من حيث الشكل فقط) تتطابق مع الأنماط الثقافية التي ميزت طفولة الجنس البشري، وأن البدائية الحديثة ليست إلا بقايا متحجرة من تلك العصور الغابرة. وبناءً على هذا الافتراض، أخذ الأنثربولوجيون يعكسون معظم ما يجدونه لدى هذه الثقافات على المراحل الابتدائية للثقافة الإنسانية في عصورها الحجرية، في سعيهم للبحث عن البدايات والأصول. غير أن الدراسات المعمقة لفيض المعلومات التي تحصلت لدينا خلال القرن المنصرم، تظهر أن الثقافات البدائية ليست مستحاثات من العصر الحجري، بل هي ثقافات «تاريخية» قد مرت بتاريخ لا يقل طولاً عن تاريخ الشعوب المتمدنة، أوصلها إلى ما هي عليها الآن. ورغم بطء مسيرتها، فإن المجتمعات البدائية قد خضعت بالتأكيد إلى



تغييرات جمة في اللغة والدين والعادات والتكنولوجيا، وتبادلت التأثير بشكل دائم مع بعضها البعض ومع الثقافات «العليا»، بالغاً ما بلغ من عزلتها. ولذا فإن مؤسساتها لا يمكن أن تعكس بحال من الأحوال المؤسسات الثقافية الأصلية. ولعل من دلائل التغيير الذي خضعت له المجتمعات البدائية، ذلك التعقيد الشديد الذي يميز بعض مؤسساتها، والذي لا يمكن مقارنته أحياناً بما لدى المجتمعات المتقدمة. فنظام القربى مثلاً، لدى الأمريكيين من أهل المجتمع الصناعي المعقد، هو نظام شديد البساطة ولا يقارن بنظام القربى الشديد التعقيد لدى سكان أستراليا الأصليين. وهناك أنظمة سياسية عالية التنظيم لدى بعض الشعوب الأفريقية، كما هو الحال في داهومي وأوغندا. وفيما يتعلق بالناحية الدينية، فإن تعقد الحياة الدينية لدى الثقافات البدائية، لا يقارن أبداً بالحياة الدينية المسطحة لدى شعوب المجتمعات الصناعية الحديثة. يقول أحد الباحثين في الديانات الأفريقية:

«إن الديانات الأفريقية التقليدية ليست أبداً ديانات بدائية، لأنها تجر وراءها آلاف السنين من التطور، شأنها في ذلك شأن غيرها. إنها ثمرة تفكير استمر قروناً مديدة، ونتاج تجارب أناس واجهوا قوى الطبيعة وجهاً لوجه. ويمكن للباحث أن يعثر في هذه الديانات على مؤثرات شرق أوسطية قديمة، منها على سبيل المثال الأسبوع ذو الأيام السبعة التي يحكم كل منها أحد الكواكب السيارة السبعة»[1].

وفي الواقع، فلقد كان لدى رواد الأنثروبولوجيا الحديثة بعض الحق في توجههم إلى المجتمعات البدائية في معرض بحثهم عن الأصول والبدايات، وذلك بسبب قلة المعلومات التي كانت متوفرة حتى ذلك الوقت عن عصور ما قبل التاريخ. أما الآن وبعد ازدياد معلوماتنا عن تلك العصور بما يكفي لأن تدرس بذاتها وبشكل مباشر، فإن الوثائق الجديدة المتوفرة لدينا هي التي يجب أن تُستنطق وتُستجوب أولاً، في أي معرض للحديث عن طفولة الجنس البشري الإنساني وثقافاته الأصلية، وبعد ذلك يمكن إجراء التقاطعات بين ما تعطيه هذه

(1) J.C. Froelich, Animismes, Les Religions Paiennes De L'Afrique De L'ouest.



الوثائق من شهادات وبين معلوماتنا المباشرة عن المجتمعات البدائية. غير أن مما يؤسف له، أن تزايد الوثائق المادية عن ثقافات العصر الحجري، قد رافقه أفول لنجم الأنتروبولوجيا النظرية ودراساتها الطموحة ذات الطابع الشمولي، وتحول العلماء إلى الدراسات الميدانية ذات الطابع التفصيلي، والتي ينتج عنها تقارير ملأى بالمعلومات المدققة عن الحياة اليومية للجماعات المدروسة. كما غلب على هذه الدراسات توجهها إلى العلاقات والمظاهر المادية من دون الاهتمام بالوسط الفكري لتلك الجماعات. وهكذا لم تجد المعلومات المتزايدة عن ثقافات العصر الحجري الاهتمام الذي كانت ستلقاه لو أنها ظهرت قبل قرن من الآن. ففيما عدا الملاحظات التي يدونها علماء الآثار الذين يشعرون بضرورة وضع تفسيرات أولية للقاهم الأثرية في مواقع الإنسان القديم، وهي ملاحظات غير منتظمة في بنية شمولية، فإن الوسط الفكري للثقافات الأصلية لم يلقَ ما يستحقه من عناية واهتمام. ومع ذلك ينبغي أن نعترف بفضل عدد من الباحثين الذين قدموا مساهمات قيمة في محاولة لفهم الحياة الروحية لثقافات العصور الحجرية، ومن أبرزهم لوروا غورهان في كتاب «ديانات ما قبل التاريخ»[1]، وجاك كوفان في كتابه «ديانات العصر الحجري الحديث»[2] الذي استمدَّ مادته من وثائق مواقع العصر النيوليتي في سورية، إضافةً إلى عمل ب.م. غوف التوثيقي الهام والذي اقتصر على منطقة وادي الرافدين وعنوانه «رموز إنسان ما قبل التاريخ في وادي الرفدين»[3]. وذلك إضافةً إلى المؤلفين الأفاضل الذين ترجمنا لهم في هذا الجزء الأول من موسوعتنا هذه، رغم ما تميزت به دراساتهم من حذر علمي شديد، وخوف من التعميم.

---

(1) Leroi Gourhan, Les Religions De La Prehistoric, Presses Universitaires De Farce, Paris 1964.

(2) Jacques Cauvin, Religions Neolithiques, Centre De Recherches d'Ecologie Et De Pre'histoire, Paris 1972.

(3) B.L. Goff, Symbols of Prehistoric Mesopotamia, Yale 1963.



الفصل الثاني

أهم الخصائص المميزة للدين في الـمجتمعات البدائية

John B.Noss
ترجمة: غادة جاويش

يتنوع المشهد الديني عند الأقوام البدائية المعاصرة إلى أبعد الحدود. وهذا ما يجعل التعميم صعباً للوهلة الأولى. ومع ذلك فإن التشابهات قائمة، وللبدائيين خصائص عامة محددة، ولممارساتهم الدينية عدد من المظاهر المشتركة التي سنبحثها فيما يلي:

1 ـ الرهبة تجاه المقدس

سيجد الزائر لأية جماعة بدائية أن القداسة هي السمة الأولى للدلالة الدينية لأي مكان أو شخص أو شيء أو حدث. وهم ينظرون إلى كل ما هو مقدس نظرة تجمع بين الاحترام والحذر في آن معاً، ويرى الباحث رودولف أوتو في دراسته المعروفة «فكرة المقدس»، أن الخبرة بالمقدس تقوم على مجابهة داخلية مع قوة لا تنتمي إلى عالم الظواهر. وهذه المجابهة تعطي إحساساً بالخوف والانجذاب في آن معاً، وتأبى على الوصف من خلال المصطلحات العادية. وهو يرى بأن الانقياد الإيجابي إلى هذه الخبرة أو التجربة، فكراً أو عملاً، هو الذي يكوِّن الدين. لقد وجد أوتو وعياً بهذه التربة في جميع الأديان رغم اختلاف درجة هذا الوعي من دين لآخر.



يمتلك المقدس دلالات تمنع البدائي من التعامل معه بطريقة لا مبالية أو عفوية، كما يفعل عندما يمسك مجذافه أو يتعامل مع أفراد عائلته. فللمقدس قوة خارقة، قوة تحيي وتميت في آن معاً، قوة للخير وللشر المباشرين. وموقف الفرد تجاهه هو الذي يقرر ما ينجم عنه من خير أو من شر. يحمل المقدس وعداً بالبركة، ولكن يندر أن يتعامل معه أحد بدون ضرر يلحق به، باستثناء المخولين من الرؤساء والشامانات والكهنة وزعماء العشائر. إن التعامل مع الموضوعات المقدسة بدون تقوى قد يسبب الموت المفاجئ، والطريقة الصحيحة لمقاربة المقدس هي من خلال الإحساس بالسر المقدس، وبالرهبة والتبجيل، ومخافة «الرب».

2 ـ التعبير عن القلق في الطقوس

في حضرة المقدس هنالك إحساس بقلق من نوع ما. فهل نستطيع حفز القوة لمقدسة باتجاه أداء الفعل؟ وهل سيكون الفعل إيجابياً؟ عندما ينشأ هذا القلق تنشأ الحاجة إلى الفعل والكلام بطريق يُؤملُ منها أن تؤتي نتائج إيجابية. هذه هي إحدى الأسس الرئيسية التي تقوم عليها الطقوس الدينية. ولقد صاغ هذه المسألة الإنثروبولوجي المعروف مالينوفسكي بوضوح في معرض شرحه للطقوس السحرية، حيث قال: «في تقاليد جماعة تعتمد على الإنتاج البصري، لا يتطلب الصيد بالسُّم أو بالشباك أو الأشراك اللجوء إلى أي نوع من أنواع السحر طالما أن الصيد مضمون النتائج. ولكن عندما تكون نتائج الصيد غير مضمونة وتنطوي على مخاطر، تظهر الحاجة إلى الطقوس. ذلك أن القوة والمهارة تتحكمان بطرق وأساليب الصيد الروتيني، ولكن الصيد الذي تحيط به المخاطر والشكوك لا بد من أن يتم بمصاحبة الطقوس. إن الإبحار الساحلي مثلاً لا يتطلب سحراً لأنه سهل وآمن، أما رحلات الصيد في أعالي البحار فترتبط بطقوس وشعائر معينة».

إن العديد من الطقوس في الأديان البدائية ينشأ عن مثل هذه الدوافع. وهنا يمكن لنا المقارنة مع الأديان الأرقى. ذلك أن التسبيح، وصلوات الشكر، والرغبة في التواصل مع الكائنات الإلهية، تغدو أكثر أهمية في الديانات الراقية، وتشكل معظم مادة الطقوس الدينية.



أما عند البدائيين، فإن المواقف الدينية تتميز بالقلق (كما يرى العديد من الأنثروبولوجيين). وهذا القلق ينحصر في نوعين على الأقل. هنالك قلق رئيسي يتأتى من الأزمات أو الضغوط في حياة الفرد أو الجماعة، مما يستدعي طقوساً تهدف إلى المواساة وإعادة الطمأنينة. ولكن ما أن تترسخ هذه الطقوس مع ملحقاتها الأسطورية وأعرافها الاجتماعية، حتى يظهر مبعث آخر للقلق، وهو الخشية من عدم إتمام الطقوس إلى الحد الكافي أو بالشكل الأمثل. وهذا ما يؤدي إلى خلق طقوس أخرى تهدف إلى التطهير والتكفير. فطقوس البدائيين إذ تقدم الراحة والاطمئنان، فإنها من جهة أخرى تفرض على ممارسيها الخوف من أن يؤدي فشل الطقوس إلى عواقب وخيمة.

3 ـ الطقس والتوقع

ولكن الطقوس ليست كلها تعبيراً عن القلق، رغم أن الطقوس التي تهدئ القلق هي أكثر شدة وإلحاحاً. فللعديد من الطقوس خاصية توقعية. إنها تفترض مسبقاً قدرتها على التأثير. فهي تؤدى كي تجلب الصحة والنسل، وزيادة الإنتاج الزراعي، وخصوبة الماشية، ومنافع أخرى تتمناها الجماعة والفرد على حد سواء. وهنالك طقوس تحتفي ببعض المناسبات السنوية، كعودة الربيع، والبذار، والحصاد، مما يشكل لائحة لطقوس دورية. وهنالك طقوس أخرى لا تبدي مثل هذا الانتظام الدوري، مكرسة لتغيرات ذات طبيعة ارتقائية في حياة الأفراد، وذلك مثل صعود أحد الأشخاص إلى مرتبة زعيم القبيلة أو ملكها، وهي مرتبة ذات طابع قدسي. ومثل الانتقال من حالة اجتماعية إلى أخرى. وقد أطلق الأنثروبولوجي أرنولد فان جنيب A.V. Gnneb على هذا النوع الثاني تسمية طقوس العبور ـ Rite Of Passage لأنها تعبر بالشخص من مرحلة إلى أخرى جديدة تماماً. إنها مرتبطة بأحداث مثل الولادة، وإطلاق الاسم، وبالتلقين ـ Inniciation، وبالخطوبة والزواج، وبالموت، وما إلى ذلك. وهنا لا يقتصر تغير الحالة على الشخص المعني، بل على أهله ورفاقه وأقربائه أيضاً. في البداية، يفصل الطقس أولئك الأشخاص عن أوضاعهم السابقة، ثم يسهل تحولهم إلى الحالة الجديدة، ثم يعيد بعد ذلك توحيدهم مع الجماعة في دورهم



الجديد. إن الزواج هو مثل واضح على ذلك. فهو يحول الفتاة أو الشاب إلى زوج أو زوجة. عندما يولد لهما ولد يصبحان أباً وأماً، وأبواهما يصبحان جدَّين، بينما يصبح إخوتهما وأخواتهما أعماماً وأخوالاً. فإذا توفي أحدهما يصبح الآخر أرمل.. وهكذا.

تعتبر طقوس التلقين، أو الطقوس الإدخالية ـ Initiation من الطقوس النموذجية لطقوس العبور. وهذا ما نلاحظه لدى سكان أستراليا الأصليين، وخصوصاً فيما يتعلق بعبور الصغار من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ حيث يصبحون أشخاصاً فعالين في الحياة الاجتماعية.

4 ـ تداخل الطقس والأسطورة

الأسطورة ضرورة. ونسج الأساطير هو سمة عالمية للجنس البشري. لقد وجد البدائيون، مثل جميع الناس عبر التاريخ، أن الأساطير ضرورية للمحافظة على أنماط حياة الجماعة. وعند سكان أستراليا الأصليين، على سبيل المثال، تنشد الأساطير وتتلى من أجل التوكيد على الأصل فوق الطبيعاني لمعتقدات وتقاليد وشعائر القبيلة، وعلى سلطتها. وهذا عامل أساسي في تطور الطقس، ذلك أن للطقس جذوراً في الأسطورة والعكس صحيح.

غالباً ما يحدث أن يجد البدائيون أنفسهم يتبعون عادات وطقوساً قديمة يفوتهم الآن إدراك معناها الدقيق. وهنا تنشأ الحاجة إلى تفسير ما يدفعهم لأداء طقوس لا يجدون لها معنى إلا بالقول: «إن الآباء علمونا أن نفعل ذلك». وعندما يغدو هذا القول غير مقنع يبدأ الفكر البدائي بنسج الأساطير التي توغل في الزمن البعيد إلى ما قبل الآباء أو الأجداد الحاضرين في الذاكرة، وصولاً إلى الأسلاف الأسطوريين أبطال بداية العالم، أو يجري التفكير (بإله أعلى) خالق للقبيلة ولطريقة حياتها. فللأساطير هنا وظيفة ضرورية. إنها تقدم القوانين الناظمة لأعراف ومعتقدات القبيلة. فهي تخبر بقالب قصصي عن الكيفية التي جرى بها فرض الأحكام البدائية المبجلة والسارية في تقاليد ومؤسسات الجماعية، من قبل شخصية أبوية سلطوية عاشت في الأزمات البدئية.



تأخذ أساطير الخلق والتكوين حيزاً واسعاً من الموروث الميثولوجي للجماعات البدئية. ولكن الأسباب التي تدفعهم لتداولها بهذه الكثرة والتنوع تبقى بالنسبة إلينا تخمينية. أحد الأسباب، ولا شك، هو الحاجة إلى تفسير كيفية تحول الأرض إلى مكان صالح للحياة والسكنى. هنا تتعدد الروايات. فلربما قام الإله الأعلى، أو بطل حضاري بدئي في الأزمان الأولى، بالغوص في أعماق المياه الأولى، واغترف قبضة من الرمل صنع منها الأرض المهيئة للعيش. أو أنه فصل بالقوة بين الأب ـ السماء، والأم ـ الأرض، الملتصقين ببعضهما البعض من أجل إيجاد فسحة من المكان لحركة الآلهة والبشر وبقية أشكال الحياة التي أنجبها الزوجان البدائيان وهما ملتصقان. أو أنه قد استرد هذه المخلوقات من كهف يقع في عمق الأرض أو خاض معارك ضارية مع العمالقة من أجل الحصول على المواد اللازمة لتجميع العالم.

من ناحية أخرى، فإن أسئلة مثل (هل يوجد هنالك علة أولى؟) لا مكان لها عند البدائيين، وهي تواجه من قبلهم باستغراب وعدم فهم. بينما تقوم أسئلة أخرى باستثارة خيال أحدهم ودفعه إلى تدبيج أسطورة، يداولها بين الآخرين، مستمدة من خيالاته وذكرياته وأحلامه، وبشكل خاص مما يظن بأن الشيوخ الذين عرفهم في طفولته سوف يقولونه لو كانوا أحياء. من هذه الأسئلة مثلاً: لماذا يختلف الدببة والذئاب والبشر عن بعضهم بعضاً؟

إن العديد من الأساطير هو تعبير فانتازي ناجم عن موقف نقدي لا واعي لانعدام العدالة والتوافق في المؤسسات العائلية والاجتماعية. والأساطير هنا قريبة الشبه من الأحلام. إنها مليئة بالرمزية المحملة بالمعنى، وعندما تتلى مراراً وتكراراً فإنها تساعد على تحرير الضغوط المكبوتة. وهذا أحد الجوانب الهامة في تكوين الميثولوجيا.

هنالك نوع آخر من الأساطير شبه التاريخية. وهو توسع في حدث أصلي يدور حول شخصية بطولية أو ريادية. من شأنه تحويل تلك الشخصية إلى حكاية عجائبية يسري سحر البطل في كل جزء من أجزائها، حتى يتجلى محاطاً بهالة سحرية دينية تشع بالقداسة.



5 ـ ثنائية السحر والدين

إن السحر والدين هما قطبان في سياق متصل، بحيث أن كـلاً منـهما يلقـي بظله على الآخر بـشكل تلقـائي، ومـع ذلـك لا بـد مـن التمييـز بينـهما. هنـاك محاولات عدة لمثل ذلك التمييز لم تلق القبول الواسع. فلقد ميز جيمس فريـزر في كتابه الغصن الذهبي بين السحر والدين اعتماداً على معيـارين. يتعلـق الأول منهما بالتسلسل الزمني، والآخر بالشكل. وعنده إن السحر أسبق زمنياً من حيث الظهور. فقد حاول الإنسان عن طريـق الـسحر إخـضاع قـوى الطبيعـة، وذلـك باستخدام طقوس السحر التعاطفي، معتقداً بأن إجراءات يقوم بها الإنسان لا بد وأن تؤدي إلى نتائج معينة. أي أنه كان يمارس نوعاً من العلم الزائف يثق به كـل الثقة. وبمرور الزمن تبين للإنسان بأن قوى الطبيعة تقع خارج سيطرته السحرية، وتخيل تبعاً لذلك وقوعها تحت سيطرة قوى إلهية متعالية. هنا انتقل من ممارسـة السحر إلى تعبّد إلى تلك القوى الإلهية واسترضائها أمـلاً باسـتمالتها إلى جانبـه وتحقيق أغراضه. أي إن الدين قد ظهر بعد أن فشل السحر.

رغم ما تنطوي عليه هذه المحاولة من قيمة، إلا أنها قوبلـت بـالرفض مـن قبل دارسي المجتمعات البدائية، وذلك لسببين: الأول هو عـدم مقـدرتنا علـى ملاحظة تعاقب زمني من السحر إلى الـدين. والثـاني هـو أن الطقـس الـسحري والطقس الـديني، حـتى في حـال افتـراض اختلافهمـا في التعريـف، متـصلان ومتعالقان إلى درجة تفرض النظر إليهما كوجهين لطقس موحـد. علـى أنـه مـن المفيد هنا أن نقول بأن الطقوس عندما تكون إكراهيـة في مقاصـدها (أي تعمـل على إكراه الطبيعة على الانصياع) يكون لها طابع السحر، وعندما تكون إقناعيـة (أي تعمل على استمالة الآلهة وإقناعها بالتعاون) يكون لها طابع الدين. ولإميـل دوركهايم وجهة نظر ذات قيمة أيضاً. فهو يرى أن الطقوس الدينية إلزاميـة، أمـا الطقوس السحرية فاختيارية. ولكن هذا التمييز لا ينطبـق علـى واقـع الأمـور إلا بشكل جزئي. ونرى الأمر نفسه في افتراض مالينوفسكي بأن السحر هو وسيلة من أجل غاية محددة منظورة، بينما لا يتوخى الدين نتائج فورية عملية، لأنـه غايـة



في حد ذاته. إن المشكلة في محاولات التمييز هذه هي أنها قادرة على إيجاد الأمثلة الداعمة، ولكن أياً من هذه الأمثلة لا يتمتع بالقدرة على البرهان التام، ولا ينطبق على جميع الحالات. من ذلك على سبيل المثال، أن الساحر البدائي يمكن له في نفس الطقس أن يسترضي القوى ويتوسل إليها على الطريقة الدينية، ثم يتحول إلى إصدار الأوامر إلى القوى، على الطريقة السحرية، بل إنه قد يعمد إلى تهديدها. إن تمييز فريزر في هذه الحالة يفقد حجته، وكذلك تمييز دور كهايم ومالينفسكي. ولكنها ذات فائدة محدودة شريطة أن نضع في الحسبان عدم مقدرتنا على التمييز القاطع بين السحر والدين، واعتبارهما وجهين يمكن التمييز بينهما للطقوس المستخدمة في المجتمعات البدائية.

6 ـ أنواع السحر

بشكل عام، يمكن تعريف السحر على أنه محاولات تهدف إلى إخضاع القوى في العالم أو تطويعها لإرادة الإنسان، وذلك من خلال أقوال أو أفعال معينة أو كليهما معاً. وكما أشرنا أعلاه، فإن السحر لا يمكن فصله بشكل كامل عن الدين. وبإمكاننا رؤيته بشكل مستقل عندما يهدف الطقس إلى قسر الأمور على الحدوث وليس على طلب حدوثها.

لقد أكسب جيمس فريزر أحد أنواع السحر شهرة عندما أسماه بالسحر التعاطفي ـ Sympathetic Magic، واسمى أحد أنواعه بالسحر المحاكي ـ Imitative Magic، وهو قائم على افتراض بقول بأن الأشياء عندما تتشابه يكون لها نفس السلوك، وأن الشبيه يؤثر بالشبيه أو حتى يعمل على إحداثه. إن تقليد إنسان أو حيوان أو حتى غيمة راعدة يمكن أن يحدث تأثيراً مشابهاً في الكائن أو الشيء المقلَّد، فالفلاح يستطيع أن يستحث، أو حتى يجبر، سنابل الحبوب على النمو إذ مارس في حقله، إبان تبرعم السنابل، عملية القفز عالياً قدر ما يستطيع مصحوبة بكلمات الحث والتشجيع. ومن الأمثلة الأخرى العديدة ما يقوم به البدائيون عندما يستعجلون نهاية الجفاف. فهم يصعدون إلى هضبة عالية ويدحرجون من قمتها الصخور وهم يقرعون الطبول ويصرخون: بووم... لجلب الأمطار.



ويقوم السحر الأسود على الأسس نفسها، عندما يصنع أحد ما دمية من الشمع تمثل عدوه ثم يطعنها بالدبابيس لكي يسبب الموت للعدو. وفي بعض الأحوال يمكن الاكتفاء بتعداد الشرور والبلايا المرجو أن تضرب الخصم، ثم توجيه الأوامر بأن تتحول الكلمات إلى أفعال، أو الاكتفاء بالدعاء والصلوات والتوقعات.

عثر جيمس فريزر على نوع آخر من السحر التعاطفي أسماه سحر العدوى ـ Contagious Magic. فالأشياء التي تكون في حالة توحد ثم تنفصل، يبقى التعاطف قائماً بينها. فهنالك تعاطف سحري مثلاً بين الشخص وشعره المقصوص أو أظافره. مثل هذه الأشياء المنفصلة عن صاحبها قد تستخدم في السحر الأسود كي تسبب الأذى لصاحبها.

مثل هذه الممارسات وغيرها يمكن جمعها تحت عناوين متنوعة، ولكن من المفيد لنا هنا أن نراها ضمن ثلاث طرق للسيطرة على قوى الأرواح.

أول هذه الطرق هو الفيتشية Fetishism. لقد أسيئ استخدام هذا المصطلح بشكل كبير، ولكننا نستخدمه هنا للدلالة على حلول قوة فوق طبيعانية في أشياء جامدة.تتضمن الممارسات الفيتشية، من جملة ما تتضمن، استخدام وتبجيل أشياء معينة تسكنها القوى النافعة دون حاجة لاستحضارها. مثل هذه الأشياء تدعى بالفيتش الطبيعي، ومثالها الحصى الموسومة بعلامات غريبة، والأحجار النيزكية، والعظام، والعصي ذات الأشكال الغريبة، وإلى غير ذلك من الأشياء التي يبدو أنها تجلب الحظ وتبطل المكائد الشريرة للخصوم. ولكن من حيث جانبها السحري الأكثر فعالية، فإن الفيتشية تعمل على استمالة القوى الخيرة لتسكن في عناصر متنوعة من الجماد. فقد تحفظ في قرون أيل أو في أوعية أخرى بهدف الاستعانة بها في مشاريع متنوعة.

يتم النظر إلى الفيتش الطبيعي أو الصنعي باعتباره مالكاً لنوع غامض من الشخصية، أو على الأقل إرادة فاعلة. وهذا ما يفسر الموقف السائد منه، خاصة في أفريقيا، حيث يحظى الفيتش بالتبجيل ويعامل كشخص. في البداية تتم معاملة الفيتش كموضوع للعبادة، فترفع إليه الصلوات وتقرب له التقدمات، في توقع



لنتائج إيجابية. فإن لم تتحقق النتائج المرجوة، يتغير موقف صاحبه منه ويبدأ بالتملق والمداهنة، وبعدها يصدر إليه الأوامر ويلجأ للتوبيخ، وأخيراً للجلد أو لأية وسيلة تأديبية أخرى. فإن لم يجد كل ذلك نفعاً، يكون صاحب الفيتش أمام أحد تفسيرين، فإما أن الروح قد غادرت الشيء، وفي هذه الحالة يصبح عديم الفائدة ولا بد من استبداله. وإما أن الروح مازالت هناك ولكنها غدت عاجزة بتأثير فيتش آخر أكثر قوة، أو بتأثير قوة روحية في الجوار. وهنا لا بد من زيارة الساحر لشحن الفيتش بقوة أكبر، أو استبداله.

الطريقة الثانية: للسيطرة على قوى الأرواح هو الشامانية ـ Shamanism. فهنا يتم استحضار الأرواح لتحل في جسم إنسان أو يتم طردها منه بواسطة من هو مسكون بالأرواح، أي الشامان. لقد تم اختيار الشامان السيبيري ليمنح اسمه لهذا النوع من الممارسات السحرية، لأن دوره الاجتماعي يعتبر نموذجاً لكل الأطباء ـ السحرة، واختصاصيي العقاقير، والمُعَزّمين، والمشعوذين. إنه قادر على أن يضع نفسه في نوبة وجد استحواذ الأرواح، أي أنه يرتقي بنفسه إلى عالم الأرواح بالوعي والإرادة والقوة. عند ذلك يستطيع التحكم بأرواح معينة، أهمها تلك المسيطرة على المرض والموت، يُبلي بها الناس أو يطردها عنهم في أحوال المرض.

الطريقة الثالثة: هي السحر الشعبي. وهو لا يختلف بطبيعته عن الأنواع الأخرى للسحر، ولكنه عام ولا يقتصر على السحرة أو الكهان. فهو عبارة عن سعي مشترك للجماعة الواحدة (سواء بمساعدة الشامانات أو بدونهم، لكن من خلال إجراءات محددة ومرسومة سلفاً) بقصد منع الأرواح من إلحاق الأذى بالفرد أو الجماعة، أو بقصد تسخيرها لمصالح فردية أو جماعية. ولدينا مجموعة من هذه الطقوس السحرية الشعبية تتدرج تحت إطار السحر الكاره ـ Aversive Magic الذي يهدف إلى التخلص من الأشياء المبغوضة. ولعل أفضل ما يعبر عن هذه الطقوس هو الطقس الذي تسعى الجماعة من خلاله إلى التخلص من الآثام والذنوب المتراكمة، وذلك بأن تحيلها سحرياً إلى كبش فداء أو أي حامل آخر، كأن يكون قارب يجرفه التيار. من أصناف السحر الشعبي أيضاً تلك الممارسات التي يمكن أن نطلق عليها اسم السحر المثمر ـ



Productive Magic وهي تسعى إلى تحقيق الرخاء الفردي أو الجمعي من خلال زيادة خصوبة الحقول والقطعان والنساء. من نماذج هذا السحر التي شاعت في الماضي الرقص في الحقول، أو تقديم القرابين في الأرض المزروعة وقت البذار. وهنالك ممارسات أخرى ذات طابع سحري ـ ديني مثل تقديم بواكير الثمار والماشية للآلهة، وعبادة الثيران والتيوس، وطقوس الزواج المقدس حيث يتم تمثيل زواج إلهة الخصب وإله الخصب من قبل بشر هم على الأغلب ملك المدينة والكاهنة العليا، وتقديم ضحايا إنسانية لإلهة الذرة والنبات لضمان نمو المحاصيل.

7 ـ الصلوات

أثناء تأدية الطقوس التي تهدف إلى ممارسة تأثيرات إيجابية على القوى الروحية، هنالك استخدام تلقائي لحركات وإشارات ورقصات. كما تستخدم الكلمات أيضاً، إذ لا شيء أكثر طبيعية من اقتران الحركات بالكلمات، وكما ألمحنا سابقاً، فإن الكلام في هذا السياق ينحو لأن يكون إكراهياً، أي أنه يجبر الأرواح على الطواعية، كأن يجري النطق بتعويذة ما. لكن الجزء الأهم من الطقس قد يكون توسلياً على شكل صلاة. وهنا نادراً ما تكون الصلاة فردية وتلقائية، أي بدون صيغة محددة، ومن جهة أخرى فإن الصلاة الجماعية تتألف عادة من فقرات تشبه فقرات الصلوات المسيحية التي يشار إليها عادة بكلمة Act، والتي تعني فصلاً من فصول الأداء الليتورغي الطقسي، وتتضمن مواضيع متنوعة مثل العبادة، والاعتراف بالذنب، والوعد بالتكفير، والشكر والامتنان، ثم الابتهالات والتوسلات. فبعد التسبيح وصلوات الشكر يكون من المأمول التوسل من أجل مزيد من النعم. لكن الأمل يصاحب الصلوات عموماً، ودون التأكد من تحقيق النتائج. أما السحر والكهانة فأكثر يقينية من النتائج.

8 ـ الكهانة أو العرافة ـ Divination

يمكن القول بأن الكهانة تختصر طريق الصلاة لأنها تهدف إلى المعرفة الفورية لنوايا القوى الروحية ومزاجها، بينما لا تظهر نتائج الصلاة إلا من خلال أحداث لاحقة عليها. وهنا تكمن قيمة الكهانة بالنسبة لمن يلجأ إليها.



هنالك علاقة واضحة بين الشامانيات والكهانة، أي بين إقامة الصلة بين القوى الروحية وبين التبصر فيما هو خفي ومخبوء في الحاضر أو المستقبل. مثل هذا التبصر يأتي من خلال طقوس عرافة محددة. إن الشامانات يستخدمون قوتهم السحرية المكتسبة، أو أنهم يلجأون إلى تأسيس علاقة تنبؤية مع فوق الطبيعاني. والموقف الثاني ذو طبيعة دينية بالدرجة الأولى. يمتلك الشامان القدرة على خلق صلات مع عالم الأرواح بما فيها أرواح الموتى. وهذا ما يؤهله إلى تحصيل معلومات يتعذر على غيره تحصيلها عن أشياء وأحداث على الأرض وفوقها وفي باطنها. ويجري الاعتقاد غالباً بأنه يقيم علاقة صداقة أو مؤاخاة مع روح بعينها تنقل إليه ما يشاء معرفته.

في سياقات أخرى، عندما يكون الكهان، لا الشامانات، هم الشخصيات المركزية في الحياة الدينية، تتخذ العرافة مظهراً دينياً. فهي تعتمد على الوحي المقدس إما عن طريق الاتصال المباشر مع الإله، أو وسائط روحانية كتلك التي آمن بها الإغريق القدماء، وذلك مثل بلوطات دودونا التي تهمس ناطقة بكلمات زيوس، أو عرافة دلفي التي تغمغم بوحي أبوللو.

هنالك مظهر آخر من مظاهر الكهانة وهو قراءة البشائر والنذر، وذلك من خلال طيران الطيور، وصوت الرعد، والأحلام والرؤى، والكسوف، وعلامات النجوم، وظواهر أخرى مشابهة، وفي مناطق عديدة من العالم هنالك طرق لقراءة النجوم، وظواهر أخرى مشابهة. وفي مناطق عديدة من العالم هنالك طرق لقراءة الشقوق في طين جاف، أو في أشكال الصخور، أو من خلال أنماط هبوب الرياح والأشكال التي تظهر على سطح الماء. وجميعها تقع تحت زمرة ما نسميه «الضرب بالرمل». ومن الطرق الأخرى توقع الأحداث من خلال حركات وتشكلات النجوم والكواكب، أي التنجيم.

9 ـ الاعتقاد بالمانا

المانا ـ Mana هي مصطلح من ثقافة ميلانيزيا (قسم من جزر المحيط الهادي) جرى تبنيه من قبل الإنثروبولوجيين المحدثين للدلالة على قوة سحرية فوق طبيعانية، قائمة بذاتها، وتسري في مظاهر الكون والطبيعة، وذلك بمعزل عن أية



صلة لها بشخصيات معينة أو أرواح. وهو معتقد واسع الانتشار رغم عدم عالميته. هذا المصطلح الميلانيزي ليس الوحيد المتداول بين القبائل البدائية، إذ لدينا ما يعادله لدى بعض قبائل الهنود الحمر وبعض قبائل شمال أفريقيا، وقبائل البانتو في جنوب أفريقيا، ولدى العديد من السكان الأصليين في مناطق متعددة من العالم. ورغم اختلاف دور تلك القوة من منطقة إلى أخرى، إلا أن محصلة تسمياتها تشير إلى الإحساس بحضور قوة طاغية في الأشياء والأشخاص، وبشكل خاص أية قوة خفية يعتقد بأنها تعمل بذاتها. وهذه القوة تعمل بوضوح وحرية أكبر من خلال الأشخاص أو الكائنات الحية والمتحركة، ويعتقد بأنها قابلة للانتقال من الأشياء إلى الإنسان، ومن شخص إلى آخر، ومن البشر إلى الأشياء مرة أخرى. وبالنسبة للميلانيزيين من سكان جزر المحيط الهادي يبدو العالم بأكمله وكأنه متخلل بالطاقة. فمفهوم المانا والحالة هذه يدل على استجابة لما هو خارق في طبيعته مقارناً باليومي والعادي. وهذا الشيء الخارق في طبيعته يعلن عن نفسه بشكل حر وتلقائي، سواء تجلى في أحداث أم من خلال شخصيات إنسانية فعالة أو وحوش ضارية.

والميلانيزي رغم أنه يخشى كل ما هو خفي وغامض، إلا أنه عملي وصلب بما فيه الكفاية كي يرغب بحضور تلك الفعالية المؤثرة (= المانا)، لمساعدته أو لتحل في رمحه أو في خضار حقله. لذلك يستخدم كل التدابير الممكنة للتأكد من النتائج المطلوبة لتأثيرات المانا. وفي الحقيقة فإن تراثه يزوده بوفرة من الإجراءات السحرية التي تؤدي الغرض.

10 ـ الأرواحية: Animism

هنالك تقبل عام بين الأقوام البدائية المعاصرة للاعتقاد بحيوية المادة. أي أن كل الأشياء المدركة، ما سكن منها وما كان حياً متحركاً، لها أرواح وأن لكل إنسان روح تغادر جسده مؤقتاً أثناء الأحلام ونهائياً عند الموت. إن لفكرة الأرواح هذه معنى يختلف عن معنى المانا. فالمانا غير مشخصة رغم أن الروح تعلنها أو تكون وسيلتها إلى الفعل، بينما يتم تصور الأرواح بشكل تشخيصي



كامل على هيئة إنسانية. فللأرواح شكل وعقل وشعور وإرادة وأهداف، وهي كالبشر من حيث سلوكها الحميد عندما يكون مزاجها رائقاً، وسلوكها المشاكس العدواني في أحوال الانزعاج والغضب، وهي تحب الإطراء والإخلاص والولاء، وغالباً لا يمكن الوثوق بها إذا لم تغمر بالهدايا. لذلك فإن وقوفها إلى جانب المرء واستمرار نعمها عليه يقتضيان اليقظة والحذر من جانبه.

هنالك حقيقة جوهرية في المفهوم البدائي عن العالم، وهي أن الطبيعة بمجملها مسكونة، ومتخللة، ومحتشدة بالمخلوقات الروحية، على حد قول تايلور ـ E.B. Tylor.

11 ـ تبجيل وعبادة الأرواح

لقد قيل بحق إن الإنسان قد عبد كل ما استطاع التفكير به على الأرض أو في السماء. أحياناً تتم عبادة الشيء لذاته باعتباره حياً وفاعلاً ومشبعاً بالمادة. وأحياناً لا يعبد الشيء لذاته وإنما للروح التي تحل فيه وتلازمه. وأحياناً لكون الشيء رمزاً مرئياً وملموساً لحقيقة خافية تعبد من خلاله.

إلى جانب العبادة، وأقل منها درجة، هنالك الرهبة والتبجيل لشيء ما. وما ينطويان عليه من احترام واعتراف بحضور قوة أو خصيصة قدسية، ولكن من الصعب أحياناً معرفة أين ينتهي التبجيل وتبدأ العبادة.

ينتشر تبجيل الأحجار على نطاق واسع، وهو يعود إلى أزمان ما قبل التاريخ. يمكن للحجارة أن تكون من أي حجم، ابتداء من الحصى الصغيرة وصولاً إلى الصخور الضخمة. وقد تكون مفردة أو على شكل كومة أو سلسلة من الأحجار، ولكن غالباً ما تكون الحجارة المبجلة ذات أشكال وتكوينات متميزة، وأحياناً تتدخل يد الإنسان ومهارته الفنية في تشكيلها كما هو الحال في الأدوات الصوانية والأسلحة، كما وتتمتع الأحجار النيزكية بمكانة خاصة وتعتبر مصدراً للبركة.

لا يقتصر تقديس الأحجار التي تدخلت يد الإنسان في تشكيلها على عصور ما قبل التاريخ، بل هو قائم اليوم في أفريقيا وأوقيانوسيا والهند واليابان وبين هنود أمريكا الشمالية، فلدى الجماعات البدائية في جزر الفيليبين يجري الاعتقاد



بأن أسلحة زعيم القبيلة مشحونة بطاقة حيوية تعمل من تلقاء ذاتها. هذا النوع من التبجيل كان سائداً في العالم الإغريقي ـ الروماني، ومازالت أشكال منه معروفة في بعض المناطق الريفية في ألمانيا وإسكندنافيا.

هذا وينتشر تقديس النباتات والأشجار أيضاً لدى الجماعات البدائية وفي الثقافات الأكثر تعقيداً، وليست شجرة الميلاد وسارية أيار إلا بقية من طقوس قديمة مستمرة في المجتمعات المتطورة. ويقال إنه في المقاطعات البلاطينية الألمانية العليا، لا يزال الحطابون إلى الآن يهمسون للشجرة الكبيرة قبل قطعها طالبين منها الصفح. إن تقديس الإنسان للأشجار والنباتات الأخرى هو موقف طبيعي، فهي تمثل قوى النماء في الطبيعة، لذا يجري الاعتقاد بأنها تساعد المحاصيل على النمو والقطعان على التكاثر والإنسان على التوالد. وقد تتزوج المرأة شجرة، بشكل رمزي، إذا كانت عاقراً لتساعدها على الإخصاب.

يعتبر تبجيل الحيوانات من العناصر الشائعة في الأديان البدائية. وهو ينشأ بشكل طبيعي عندما يعتقد الأفراد بأنهم سيحصلون على القوة والرؤية والبراعة إن هم استطاعا مشاركة بعض الحيوانات قدراتها الهائلة. كما ويتأتى تقدس الحيوانات من الشعور بالقرابة بين أعضاء المجموعة وبين حيوانات معينة. من هنا لا تجد بعض الشعوب صعوبة في الاعتقاد بأن روح الإنسان التي فارقته بالموت قد تحل في حيوان أو بالعكس. وتزخر الأساطير والحكايا الخرافية بشخصيات مثل العذارى الضفادع، والنساء الطيور، ومصاصي الدماء الذين يظهرون بأشكال خفافيش، وكذلك البشر الممسوخين إلى نمور أو ذئاب وما إليها والذين يقدمون عنصر الإثارة في كثير من حكايا النكبات وإراقة الدماء.

من الحيوانات المبجلة يمكن ذكر النمر في الملايو، والدب والنسر والقندس في أميركا الشمالية، والثور في مصر واليونان، والبقرة في الهند وأفريقيا واسكندنافيا، والجاموس في جنوب الهند. وعلى نحو مشابه، فقد حظي بالتبجيل كل من الإوز والحمام، وكذلك الثعبان الذي عم تبجيله بمئات الأشكال والرموز سواء أكان حية ملتوية أو تنيناً مجنحاً. إن الصلات المائية والترابطات القضيبية للحية هي التي شكلت أبرز دواعي الافتتان بها.



باستطاعتنا التخمين أنه في وقت متأخر من تاريخ الإنسان ظهر تبجيل عناصر الكون منظوراً إليها بشكل مجرد، كالأرض والهواء والنار والماء. ورغم أن النار هي الأقل تجريدية لأنها لا تمتلك ذلك الحضور الدائم المتصل، فقد تم تبجيلها منذ فجر التاريخ، وربما قبل ذلك خلال العصور الحجرية. ولا تزال فرقة البارسيين في الهند تحترمها. ولقد عُبدت السماء في وقت متأخر نسبياً، باعتبارها موئلاً للغيوم والرياح والشمس والقمر والنجوم المفعم بالحياة. وفيما يتعلق بالماء الذي من الصعب تصوره تجريدياً، فقد تم تبجيله بأشكاله المختلفة كالينابيع والأنهار والبحيرات، وكالبحر الذي كانت سيطرته على المخيلة من القوة بحيث أن عبادته كانت سمة لجميع الحضارات القديمة، واستمرت حتى العصور الوسطى حيث كان دوق البندقية يتزوج البحر الأدرياتيكي رمزياً في كل سنة. كما عبد الناس الأرض، الأم الكونية التي تحمل بالحبوب.

12 ـ آلهة السماء

عند هذه المرحلة من تعداد خصائص الدين البدائي، يأتي الوقت المناسب لطرح السؤال المثير للجدل وهو: هل عرف البدائيون فعلاً إلهاً أعلى أو كائناً أسمى؟ وإلى أي مدى كانت فكرة هذا الإله الأعلى شائعة في الأديان البدائية.

من الشائع بين العديد من الأقوام البدائية وجود إدراك لإله بعيد موجود في السماء أو في مكان بعيد ما. وهذا الإله هو الذي صنع كل شيء ـ الأرض والبحر والسماء والكائنات الحية ـ والذي يراقب عن بعد كل ما يجري على الأرض. ورغم عدم موافقته أحياناً على كثير مما يراه، إلا أنه نادراً ما يتدخل. مثل هذا الاعتقاد يبدو أكثر وضوحاً وتحديداً بين أدنى الجماعات البدائية: أقزام أفريقيا، والسكان الأصليون لتيراديل فويغا Terra del Fuega أو «أرض النار» في أمريكا الجنوبية، والبوشمان (= Bushmens) في أستراليا، عند أكثر هذه الجماعات تخلفاً يسود اعتقاد قديم مفاده أن الإله الأعلى كان يعيش على الأرض فيما مضى، يرشد الناس وينظم قوانينهَم الاجتماعية والأخلاقية. بعد ذلك رحل إلى موطن السماء. ومن هناك راح يهتم بأحوال البشر، وأحياناً يعاقبهم بقسوة على هفواتهم. البرق سلاحه، والرعد صوته، ولكنه خاف عن الأنظار.



يدور الجدال بين الأنثروبولوجيين حول ما إذا كان الإله الأعلى أكثر أهمية لدى هؤلاء من القوى الروحية الأكثر قرباً منهم على الأرض. ولكن الرأي السائد بينهم هو أن البدائيين لا يولون عناية، أو اهتماماً يومياً بالإله الأعلى، لأنه بعيد، وغير مخلوق، وموجود منذ البداية. لكن الأرواح قريبة وأكثر فاعلية فيما يتعلق بتحديد المصائر والأقدار على الأرض. إذا كان هنالك أية استثناءات لهذا التقييم المقارن، فإننا نجدها لدى بعض البوشمان الأستراليين الذين يوجهون صلواتهم إلى كائن أسمى من أجل الغذاء. وكذلك لدى السكان الأصليين لتيراديل فويغا الذين يعتقدون بأن ذلك الكائن الأسمى هو الذي يسبب الموت. ولكننا نجد لدى إحدى قبائل السكان الأصليين لتيراديل فويغا أن الحديث عن الكائن الأسمى يتم بالإشارة إليه بصيغة الغائب، وكأنما لا يوجد تعامل مباشر بينهم وبينه. وأكثر من ذلك فإنهم يهددونه أحياناً. وهذا ما يجعلنا نستبعد نظرتهم إليه كإله أسمى بالفعل. على أية حال، فإن هذه المسألة تبقى مفتوحة للنقاش.

من المحتمل أن تكون فكرة الخالق العظيم الذي لا يتدخل بتفاصيل الحياة اليومية قد برزت تلقائياً لدى محاولات الإجابة على أسئلة مثل: من أين جاءت طقوسنا؟ أو «من الذي ابتدأ كل شيء؟». ولأن البدائيين لم يكونوا مستعدين للتفكير بأن أياً من القوى المحيطة بهم والتي يدخلون معها في تعامل يومي، قادرة على أن تصنع كل ذلك، فإن فكرة الخالق الأعلى البعيد تطرح نفسها كتفسير توحيدي تخميني. ولكن بما أن ذلك الكائن الذي استدلوا عليه حدساً وتخميناً نادراً ما يدخل إطار حياتهم، فإنه يبقى في أغلب الأحوال أقرب ما يكون إلى البدهية الإلهية منه إلى الحقيقة الدينية الدائمة الحضور.

13 ـ التابو ـ Taboo

يحمل مفهوم التابو معنى الحظر والتحريم. وبشكل أكثر دقة تحذير: (لا تمس) وهو يطال الأشياء والأشخاص والأفعال. هنالك أشياء لا يمكن لمسها أو حملها، وأفعال لا يمكن إتيانهما، وأشخاص يجب تجنبهم أو البقاء على مسافة منهم، وأماكن لا يمكن الدخول إليها. هذه المحرمات القائمة على مبدأ التابو موجودة في جميع الأديان وفي كل المجتمعات، رغم أنها تتجلى في شكلها الأمثل وفعاليتها الأكبر لدى البدائيين.



بعض المحرمات يقوم على الخوف من المانا، وبعضها يعكس خوفاً من الدنس، أو يقيم سياجاً حول المعبود، أو يسعى للتغلب على فقدان القوة أو الصحة أو الحظ. وهذا بالطبع لا يستنفد كل مجالات التابو. هنالك العديد من الأشياء، والأفعال، والكلمات المقدسة، والأماكن، موجودة على لائحة ما يجب تجنبه، وذلك مثل: الأسلحة الحادة، المعادن، الدم، الرأس والشعر (لأنهما يحتويان على الروح)، قصاصات الشعر والأظافر (لأنها تحتفظ بقدر وافر من المانا رغم انفصالها عن الجسم)، اللعاب، بعض الأطعمة، العقود والخواتم .. والقائمة طويلة.

يعتبر شخص الرئيس (تابو) في العديد من بقاع العالم، وذلك لحمايته من الأذى، وبسبب المانا التي تسكنه أيضاً، فهو مشبع بالمانا إلى حد يمنع لمسه، أو لمس ثيابه، أو أوعية طعامه، أو حتى البساط أو المساحة الأرضية التي يسير عليها والتي تعتبر خطيرة جداً. ولا بد من خطوات فورية تتخذ لإبطال العواقب الوخيمة المترتبة على المتطفل. هنالك تدابير وقائية قصوى تتخذ من أجل الدخول على الرئيس. وهنالك أشخاص ماتوا خوفاً عندما علموا بأنهم أكلوا دون قصد من وجبة الرئيس، لأن أجسادهم لن تستطيع مقاومة جرعة من المادة المشبعة بالمانا.

يدخل أشخاص آخرون ضمن نطاق التابو في ظل ظروف معينة فقط، فالمحاربون يعتبرون تابو في العديد من بقاع العالم قبل وبعد المعارك بقليل، لأنهم يكونون في حالة من الاهتياج، ولعدم تشتيت أفكارهم أيضاً. وعلى النساء خصوصاً الابتعاد عنهم وحتى الاختفاء عن أنظارهم. وفي بعض المجتمعات يحرم على النساء قطعياً لمس المحارب قبل ساعات من بدء المعركة، لأن ممارسة الجنس تفرغ طاقته. كما ويعتبر المحارب تابو أيضاً بعد العودة من المعركة لأنه قد تدنس بالدماء المراقة. وفي العادة لا يتم لمس من مارس قتل البشر حتى يقوم بتقديم كفارة أو يتطهر وفق طقوس معينة لإزالة عدوى الموت، وللتخلص من غضب أرواح القتلى. وبشكل عام يلحق التابو كل من لهم اتصال مع الموت، ويطال ذلك حتى الندابين المأجورين.



بشكل عام هنالك قلة بين البدائيين تعبر الحياة دون أن تدخل في نطاق التابو في وقت من الأوقات. فالمولودون حديثاً، والأولاد الذين يمرون بطقوس العبور عند سن البلوغ، والمرأة في فراش الولادة، والنساء المترملات حديثاً، والمشاركون في الاحتفالات الدينية، جميعهم يتحولون إلى تابو بشكل مؤقت. إن أي شيء يمكن أن يكون تابو في وقت من الأوقات.

14 ـ طقوس التطهير

جرت الإشارة سابقاً أكثر من مرة إلى طقوس التطهير. ذلك أن وجود التابو يعني بالنسبة للبدائي إمكانية تعرضه شخصياً لخطر ماثل دوماً وناجم عن انتهاك المحرم، وما يتبع ذلك من انتقام القوى الغاضبة. وفوق ذلك فإن انتهاك المحرم يسبب إحساساً بالذنب وبالدنس يلحق من تجاوز حدود التابو، وهذا الدنس يمكن أن يكون شديداً إلى درجة انتقال الخطر من الفرد إلى الجماعة بكاملها. لذلك فإن من يتجاوز حدود التابو يبقى منبوذاً حتى يتطهر من دنسه أو يلاقي عقوبة الموت.

لكن انتهاك التابو ليس المصدر الوحيد للدنس. فالولادة، والموت، وإراقة الدماء، والدم ذاته، والاتصال بأشخاص واقعين في حيطة التابو، كلها مصادر للدنس. كما يمكن أن يكون هنالك ظرف فوق طبيعي، وذلك مثل حضور روح ملوثة تجتاح عائلة أو قرية، وهذا ما يستدعي طقوساً خاصة لطرد الروح البغيضة.

تتمظهر طقوس التطهير بأشكال شتى منها الصيام، وحلاقة الشعر، وقص الأظافر، والزحف خلال سحب الدخان التي يتم إحداثها وفق طقس معقد، والمرور بين ألسنة اللهب، والقفز فوق النار، والغسل بالماء أو بالدم، وجرح بعض أجزاء الجسد لإخراج الشر مع الدم المتدفق. وإذا اجتاحت روح دنسة جماعة، أو دخلت شخصاً، يتم طردها باستدعاء روح أكثر قوة يكون لحضورها أثر تطهيري.

إلى جانب الباعث الرئيسي لطقوس التطهير وهو التخلص من الدنس، هنالك بواعث أخرى تتعلق بالاستعداد لطقوس قادمة. فالكاهن يطهر نفسه قبل أداء طقس متوجب عليه، وذلك بالصياح، والامتناع عن الجنس، والغسل، وما إلى ذلك. بينما يخضع المشاركون في الطقس لشعائر مشابهة ولكنها أقل صرامة. وربما دعت الحاجة إلى التطهر ثانية إذا لم يتم تطبيق الشعائر على الشكل الأمثل.



15 ـ القرابين

القربان هو وهب شيء حي أو جامد أو إفناء من أجل نقله من ملكية البشر إلى ملكية القوى الروحية أو الإلهية. أبسط شكل له هو التقدمات والهدايا من كل نوع على أمل إرضاء الأرواح. ولكن القربان يمكن أن يكون أكثر تطرفاً من ذلك عندما ينطوي الطقس على التضحية بالحيوان أو الإنسان، ذلك أن الأرواح مثل البشر تحتاج إلى الحيوية والقوة الموجودة في الدم وفي الحيوانات الأخرى.

عندما يكتشف البدائي أن القوى تتصرف بشكل غير عادي أو غير منضبط فإنه يعمد إلى تقديم القرابين من أجل استرضائها أو استمالتها حيث لا يستطيع إخضاعها. وهذا ما نسميه بالقربان الاسترضائي. وهو عندما يعتقد بأنه أغضب القوى الروحية بأفعاله، يعمد إلى تقديم القرابين بقصد التكفير أو التعويض عن سوء أفعاله. أو ربما يأمل بأن يفتح طريقاً تتدفق منه القوى الخارقة إليه، وهذا ما ندعوه بقربان الأسرار. أحد أشكال هذا القربان و مشاركة القوى الروحية بشيء ما، كأن يكون وجبة مقدسة. كل هذه الأنواع من القرابين يحمل دلالات دينية لكن السحر متضمن فيه. فتقديم القرابين من شأنه منح الأرواح قوة وحيوية، ولكنه في الوقت نفسه يساعد على اكتساب قوة سحرية من شأنها السيطرة على الأرواح. أي إن كلا الطرفين يعتمدان على بعضهما بعضاً.

16 ـ الموقف من الموتى

يصعب على الإنسان التوفيق بين فكرة الانطفاء الكامل للشخصية عند الموت وبين تجربته اليومية. فمن كان رفيقاً مرحاً لأيام وسنوات يترك فراغاً كبيراً في حياتنا البصرية والسمعية عنه حية بعض الوقت، ومن القوة بحيث أن مجرد التفكير به يعيده إلينا بحضور حي. وفي الليل نحلم بأننا نراه ونتحدث إليه.

مثل هذه الخبرات كانت حية لدى أسلافنا ما قبل التاريخيين مثلما هي لدينا، من هنا ليس من المستغرب أن إنسان ما قبل التاريخ، وممثليه من البدائيين المعاصرين، يعتقدون بأن الميت يستمر في نوع آخر من الحياة بعد حادثة الموت. وأكثرهم يعتقدون بأن الميت يستمر في نوع آخر من الحياة بعد حادثة



الموت. وأكثر من ذلك فإنه يشعر بنفس الحاجات والرغبات كما في الحياة الأولى. ولكن ما يعقب هذا الاعتقاد بحياة أخرى للميت هو إحساس بالقلق الحقيقي وعدم الراحة. فللميت عادته في التجول والتسكع بطريقة تثير ارتباك الأحياء، لأنه لا يقوم بدوره القديم في الحياة اليومية.

منذ وقت مبكر، طور أسلافنا في عصور ما قبل التاريخ إجراءات تضمن السلامة من التدخل المزعج للأموات. فقد كانوا يهيلون كومة من الحجارة على جسد الميت، أو يربطونه بحبال متينة، أو حتى يدقون في صدره وتداً أحياناً من أجل تثبيت الجسد. كل هذه التدابير تتخذ لمنع الميت من القيام والمشي. وبنفس الوقت كانوا يضعون التقدمات في مكان الدفن كي يبقى الميت مكتفياً وقانعاً. العديد من هذه العادات مازال باقياً لدى البدائيين المعاصرين. فالأموات، في مناطق عديدة من العالم يحملون إلى مثواهم الأخير وأقدامهم إلى الأمام إشارة إلى إبعادهم. وغالباً ما يقوم حاملو الجثمان باتباع خط متعرج في سيرهم لإرباك الميت ومنعه من التعرف على طريق العودة. وقد يتم إخراج الميت من البيت بطرق غير اعتيادية، كأن يحمل من خلال نافذة أو فتحة في الجدار، على أن يتم إغلاقها بعد ذلك فوراً. في حوض الكونغو يجري نثر الشوك على القبر، وعلى طريق العودة إلى القرية، كي تخز الأشواك قدمي الميت وتمنع رجوعه. وقد تقام حواجز سحرية تصد الميت، مثل سياج حول القبر أو موانع كثيفة من الأغصان توحي بغابة عذراء، أو ترسم أخاديد عبر الطريق تمثل نهراً يتعذر اجتيازه.

قد توحي هذه الإجراءات بموقف عدائي من الموتى. ولكن مثل هذا التفسير ليس دقيقاً. والأصح أن نقول إن الأموات لا يميلون إلى الابتعاد عن أمكنة إقامتهم السابقة قبل أن يجدوا طريقاً إلى راحتهم النهائية في العالم الآخر. إنهم يشعرون بالضياع ويطلبون المؤازرة من الأحياء. فإذا ما تم خذلانهم أصبحوا مزعجين أو حتى عدوانيين. وبما أنه يصعب على الأحياء معرفة ما يشعر به الأموات من رضى أومن سرور، فإن اتخاذ الاحتياطات واجب، وهذا ما تقوم به على أفضل وجه تلك الإجراءات. لكن الأموات غالباً ما يكونون ودودين، وخاصة الأسلاف المبجلين. ففي الحضارة الصينية القديمة يسود الاعتقاد بأن



أرواح الأسلاف تواقة إلى تقديم المساعدة للأحفاد الأحياء إذا هم قدموا لها الاحترام اللائق.

سعياً وراء تقديم الخدمات للأموات الباقين على مقربة من الأحياء، ومساعدة من هم على وشك المغادرة إلى العالم الآخر، نشأت عادة واسعة الانتشار، هي تقديم القرابين عند القبر قوامها طعام وشراب يفي باحتياجات الميت كما لو أنه حي. تبدأ عملية تهدئة أو مساعدة الموتى قبل وقت الدفن، ثم تتضح بشكل خاص عند الدفن، حيث يوضع مع الميت في مثواه أسلحة وملابس وأثاث وأشياء نفيسة من كل نوع (بما فيها نسخ مصغرة من أفران وأرغفة خشبية ومقاعد وخدم، كما هو الحال عند قدماء المصريين). وفي أزمنة ماضية كان الخدم والزوجات يرسلون مع الميت، حيث يتم ذبحهم عند القبر أو حرقهم أو دفنهم أحياء. وهناك ذكريات حية عن إرسال مئات الرجال والنساء مع الملك الأفريقي المتوفى.

17 ـ الطوطمية

نختتم معالجتنا للخصائص العامة لأديان البدائيين بإشارة مختصرة إلى مجموعة من الممارسات التي تقع تحت عنوان عريض هو الطوطمية. ورغم صعوبة وضع تعريف عام لكل أشكال الطوطمية، إلا أنها تشترك في الإقرار بوجود علاقة حميمة بين مجموعات بشرية معينة وأصناف أو فصائل من الحيوان أو النبات أو الجماد. إن الإقرار بمثل هذه العلاقة يؤدي إلى نوع من التقسيم الاجتماعي إلى طوائف، وإلى خلق طقوس خاصة بكل طائفة أو مجموعة، من شأنها ربط المجموعة إلى نظيرها الطوطمي. وهذه الطقوس تختلف إلى درجة تجعلها عصية على التعميم. إن طقوس سكان أستراليا الأصليين جديرة بالتوقف عندها لكونها ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببقاء القبيلة. فلقد حل الأستراليون مشكلة عدم توفر غذاء كاف للقبيلة من خلال الطوطمية. ذلك أن كل صنف من الحيوان أو النبات أو الجماد يملك دوراً في الإمداد الغذائي قد غدا طوطماً لإحدى عشائر القبيلة. ولعل المقطع التالي الذي سجله لنا أحد الأنثروبولوجيين يشرح هذه



المسألة: «إن مؤونتنا الغذائية تعتمد على الحيوانات والنباتات والمواد التي تدخل في تصنيع الغذاء. فلتتزايد الحيوانات والنبات إلى درجة الوفرة. ولتعمل كل عشيرة لها طوطماً من النبات أو الحيوان، ولتحرص على وفرة وتزايد الصنف المقدس عندها، وذلك من خلال السحر والصلوات وتقديم العناية والرعاية. إن من لا ينتمون إلى العشيرة يمكن أن يأكلوا من الطواطم بحرية، إلا المجموعة الطوطمية التي تعتبره محرماً وتأكل منه بتقتير شديد، حتى عندما تسمح مناسبة الوجبة المقدسة الدورية بذلك.»

من الأشياء التي اتخذت طوطماً المطر (لكونه ضرورياً لحياة الحيوان والنبات ولندرته في أواسط أستراليا)، ومواد مثل المغرة الحمراء (لضرورتها لتزيين المشاركين بطقوس الخصب، ولأشياء أخرى). لقد تم التوصل، بلا شك إلى المنطق الخاص بتلك الممارسات عن طريق الاكتشاف التدريجي وليس عن طريق التفكير، وقد أضاف الأستراليون تدابير اجتماعية تقتضي بالزواج من خارج المجموعة الطوطمية.

هنالك أشكال أخرى من الطوطمية تم التعرف عليها في الأمريكيتين، وأفريقيا، وبشكل ضعيف في الهند، وفي البحار الجنوبية. في هذه المناطق تتنوع الملامح المميزة للطوطمية، وإلى حد كبير أحياناً. ففي أميركا الشمالية تعمد القبائل الهندية إلى تقسيم نفسها إلى مجموعات تميز كل واحد نفسها عن الأخرى بأن تطلق على نفسها اسماً لحيوان أو شيء من عناصر الطبيعة. وفي غالب الأحيان فإن العلاقة بين المجموعة وطوطمها توضحها أسطورة ترجع بالعشيرة وبطوطمها إلى سلف مشترك. وأحياناً تأخذ العلاقة بين أفراد العشيرة وطوطمهم شكل صلة صوتية. في حالات أخرى تهدف الطقوس الطوطمية إلى تهدئة خواطر العشيرة الطوطمية[1].

(1) John B. Noss. Man's Religion, MacMillan, London 1969.



الفصل الثالث

اتجاهات في الأديان البدائية (1)

الطوطمية

Emile Durkheim
ترجمة: ثائر ديب

الطوطمية كدين بدائي أولي

لم تظهر كلمة طوطم في الأدبيات الإثنوغرافية إلاّ في أواخر القرن الثامن عشر، حيث وردت لأول مرّة في كتاب نُشِر في لندن عام 1791 لصاحبه ج. لونغ الذي يترجم عن الهندية[1]. وعلى مدى ما يُقارب نصف القرن، ظلّ الاعتقاد سائداً بأنَّ الطوطمية أمّر أميركي على وجه الحصر[2]، فلم يُشَر إلى خلاف ذلك إلا في عام 1841، في مقطعٍ لا يزال محتفظاً بشهرته إلى اليوم[3]، أشار فيه غري إلى وجود ممارسات مشابهة في أستراليا. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، أدرك الباحثون أنهم إزاء منظومة تتّسم بشيء من العمومية.

(1) Voyages and Travels ofanIndianInterpreter.

(2) كانت هذه الفكرة شديدة الشيوع لدرجة أنَّ م. ريفيل نفسه ظلّ يعتبر أميركا المكان الكلاسيكي للطوطمية (انظر: Religions des Peuples non civilisés, I, P. 242).

(3) Journals of Two Expeditions in North - West and Western Australia, II, P.228.



بيد أنّ هؤلاء الباحثين لم يروا في ذلك سوى مؤسسة قديمة في جوهرها، تثير فضول الإثنوغرافي دون أن تحظى بكبير أهمية لدى المؤرّخ. وكان ماكلينان أول من تنطح لربط الطوطمية بتاريخ البشرية العام. ففي سلسلة من المقالات نشرها في Fortnightly Review[1]، وطّد ماكلينان عزمه على تبيان أنّ الطوطمية ليست مجرد ديانة بين الديانات، بل ديانة تُشتقُّ منها عقائد وممارسات كثيرة نجدها في منظومات دينية أشدُّ تطوراً. ولقد بلغ الأمر بماكلينان أنّه جعل من الطوطمية منبعاً لجميع الديانات القائمة على عبادة الحيوان والنبات بين الشعوب القديمة. ولا شكّ أنّ مثل هذا التوسع في الطوطمية قد كان جائراً جداً، ذلك أنّ الديانات القائمة على عبادة الحيوان والنبات تتوقف على أسباب متعددة كثيرة، فلا يمكن اختزالها إلى سبب واحد دون الوقوع في خطأ التبسيط المفرط. غير أنّ هذا الخطأ، وبسبب من إفراطه على وجه التحديد، كانت له فائدة واحدة على الأقل، وهي الإلحاح على الأهمية التاريخية التي تحظى بها الطوطمية.

لقد أدرك دارسو الطوطمية الأميركية منذ أمد بعيد أنَّ هذا الشكل الديني مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتنظيم اجتماعي محدد، وأنّ أساسه هو انقسام الجماعة الاجتماعية عشائر[2]. وفي عام 1877، تصدى لويس. هـ. مورغان، في كتابه «المجتمع القديم»[3]، لدراسة الطوطمية وتحديد خصائصها المميّزة، وكذلك للإشارة إلى شيوعها بين القبائل الهندية في شمال أميركا ووسطها. وفي الوقت ذاته تقريباً، أثبت كلٌّ من فيزون وهويت[4]، بإيحاء مباشر من مورغان، وجود النظام الاجتماعي ذاته في أستراليا، فضلاً عن علاقات هذا النظام بالطوطمية.

---

(1) The Worship of Animals and Plants. Totems and Toptemism (1869 - 1870).

(2) لقد عبّر غالاتين عن هذه الفكرة بوضوح في دراسته المعنونة

Synopsis of the Indian Tribes (Archaeologia Americana, II, PP. 109 FF).

وكذلك في ملاحظة لمورغان في: Cambrian Journal, 1860, P. 149.

(3) لقد مهّد لهذا الكتاب وسبقه في الظهور كتابان آخران للمؤلف ذاته، هما:

The League Of the Iroquois (1851), and Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family (1871).

(4) Kamilaroi and Kurnai, 1880.



وبَهـدي مـن هـذه الأفكـار، صـار مـن الممكـن القيـام بعمليـات الرصـد والملاحظة بطريقة أفضل. ولقد لعبت الأبحاث التي أجراها المكتـب الأميركـي للإثنولوجيا دوراً هاماً في تقدم هذه الدراسات[1]. وفي عام 1887، غدت الوثائق من الكفاية في عددها وأهميتها إلى الحدّ الذي دفع فريزر لأن يعتبر أن الأوان قد آن لجمعها وتقديمها في صورة منهجية منظمة. وهذا مـا يـشكل موضـوع كتابـه الصغير «**الطوطمية**»[2]، حيث يدرس هـذه المنظومـة بوصـفها ديانـة ومؤسـسة قانونية في آنٍ معاً. إلاّ أنّ دراسة فريزر هذه كانت دراسة وصفية محضة؛ لم يُبْذَل فيها أي جهد لتفسير الطوطمية[3] أو لفهم تصوراتها الأساسية.

وكان روبرت سميث أول من تولى عملية الإحكـام والإرصـان هـذه. فقـد أدرك سميث أفضل من جميع سابقيه مقدار الغنى الكامن في هذه الديانـة الفجـة والمشوَّشة التي تشكل بذرة لتطورات مستقبلية، وإذا ما كان قد سـبق لماكلينـان أن ربط الطوطمية بالديانات الكبرى التي عرفتها العصور القديمة، فـإنّ ذلـك لم يكن إلاّ لاعتقاده أنه قد وجد عبادة الحيوان والنبات في الحالتين. أمّـا الآن فقـد غدا اختزال الطوطمية إلى ضَرب من عبادة الحيوان أو النبـات دلـيلاً علـى عـدم رؤيتنا سوى وجهها السطحي، بل على عدم فهمنا طبيعتها الحقيقية.

---

(1) في المجلدات الأولى من:
Annual Report of the Bureau of American Ethnology
ثمة دراسـة بويـل Wyandot Government (P.59,I)، وكـذلك دراسـة كوشـنغ (P.g,I) Zuñi Fetiches، ودراسـة سميـث Myths of the Iroquois (مـصدر سـابق، P.77)، والعمـل الهـام لدورسـي، Omaha Sociology (P. 211, III)، وجميعهـا مـساهمات في دراسة الطوطمية.

(2) ظهر هذا الكتاب لأول مرّة بصورة مختصرة في الموسوعة البريطانية (9th ed).

(3) حاول تايلور في كتابه الثقافة البدائية أن يقدم تفسيراً للطوطمية سوف نعود إليه بعـد قليـل لكننا لن نعرضه هنا، ذلك أنّ تايلور، بجعله الطوطمية مجـرد حالـة معينـة مـن حـالات عبادة الأسلاف، أساء إساءةً تامة فهم أهميتها. أما في هذا الفصل فلن نـذكر سـوى تلـك النظريات التي أسهمت في تقدم دراسة الطوطمية.



وبمضيّ سميث أبعد من المعنى الحرفي للعقائد الطوطمية، فقد اكتشف المبادئ الأساسية التي تعتمد عليها. وقد أشار، في كتابه عن «**القرابة والزواج في الجزيرة العربية القديمة**»[1]، إلى أنّ الطوطمية تفترض تشابهاً في الطبيعة بين البشر وصنوف الحيوان (أو النبات)، سواء كان هذا التشابه طبيعياً أن مكتسباً. كما جعل، في كتابه «**ديانة الساميين**»[2]، من هذه الفكرة ذاتها أصلاً أولاً لكامل منظومة التضحية أو القربان: فالبشرية تدين للطوطمية بمبدأ المأدبة الجماعية. ومع أنّ من الممكن الآن أن نبيِّن ما في نظرية سميث من أحادية الجانب، إلاّ أنها تشتمل بالرغم من ذلك على نظرية بارعة مارست أخصب التأثير على علم الأديان. فكتاب فريزر «**الغصن الذهبي**»[3] ألهمته هذه الأفكار ذاتها، ذلك أنّ الطوطمية، التي ربط ماكلينان بينها وبين ديانات العالم القديم، وربط سميث بينها وبين ديانات الشعوب السامية، ترتبط لدى فريزر بالفولكلور الأوروبي. وبهذا تتحد مدرستا ماكلينان ومورغان بمدرسة مانهارت[4].

في هذه الأثناء، واصل التقليد الأميركي تطوره بنوع من الاستقلال الذي كان قد حافظ عليه حتى وقت قريب جداً. ولقد تمثّل الموضوع الخاص لدى الباحثين الذين عنوا بالطوطمية بثلاث مجموعات من المجتمعات. فهناك، أولاً، قبائل معينة في الشمال الغربي، مثل التلنكيت، والهايدا، والكواكيوتل، والساليش والتسيمشيان، وهناك من ثمّ أمة السِّو العظيمة، وأخيراً هنود البويبلو في الجزء الجنوبي الغربي من الولايات المتحدة. ولقد قام بدراسة المجموعة الأولى كلّ من دال، وكراوس، وبواس، وسوانتن، وهِل توت، في حين قام دورسي بدراسة المجموعة الثانية، أما المجموعة الأخيرة فقام بدراستها كلٌّ من مِندِليف، والسيدة ستيفنز، وكوشنغ[5].

---

(1) نُشِرَ في كيمبرج، 1885.

(2) الطبعة الأولى 1889. وهي عبارة عن منهاج دراسي في جامعة أبردين عام 1888. انظر: المقالة بعنوان Sacrifice في الموسوعة البريطانية (9th Edition).

(3) لندن، 1890. ولقد ظهرت طبعة ثانية في ثلاث مجلدات عام 1900 وطبعة ثالثة في خمسة مجلدات هي قيد النشر.

(4) يجب أن نذكر بهذا الصدد العمل اللافت الذي قدّمه سيدني هاركلاند بعنوان
The Legend of Perseus, 3vols, 1894-1896.

(5) نقتصر هنا على أسماء المؤلفين، أما أمالهم فسوف يُشار إليها أدناه حين الانتفاع بها.



غير أنه على الرغم من وفرة الوقائع التي جمعتها هذه الدراسات من جميع أجزاء البلاد، فإنّ الوثائق التي بين أيدينا لا تزال متشظية متفرقة. وعلى الرغم من اشتمال الديانات الأميركية على كثير من آثار الطوطمية، إلاّ أنها كانت قد تخطّت مرحلة الطوطمية الفعلية. ومن جهة أخرى، فإنّ عمليات الرصد في أستراليا لم تَعُدْ بأكثر من عقائد مبعثرة وطقوس معزولة، وشعائر تَعْدِيَة وتحريم متعلقة بالطوطمية. والحال أنّ الوقائع المستمدة من هذه المصادر هي ما حاول فريزر من خلاله أن يرسم لوحة للطوطمية في تمامها. وبصرف النظر عمّا في إعادة البناء التي يُضْطَلع بها في مثل هذه الظروف من جدارة لا مجال لنكرانها، إلاّ أنها تظلّ ناقصة وافتراضية، مما يعني أننا لم نكن إزاء رصدٍ لديانةٍ طوطمية في حضورها الكامل.

ولم يُسَدّ هذا النقص الخطير إلا في السنوات الأخيرة. فقد قام راصدان مشهود لهما، هما بالدوين سبنسر وف. ج. غيلين[1]، باكتشاف مفاده أنَّ عدداً كبيراً من القبائل داخل القارة الأسترالية تجد أساسها ووحدتها في العقائد الطوطمية. وبذا فقد أحيت نتائج الرصد التي نُشرت في عملين دراسة الطوطمية من جديد.

---

(1) إذا كان سبنسر وغيلين أول من در هذه القبائل بطريقة علمية وشاملة، فإنّهما لم يكونا أول من تكلم عنها. فلقد سبق لهويت أن وصف التنظيم الاجتماعي لدى الوارامونغو (الوارّا منغا لدى سبنسر وغيلين) عام 1888 في:

Further Notes on the Australian Classes in the Journal of the Anthropplogical Institute, PP.44f.

(سوف يشار إليها من الآن فصاعداً بـ J.A.I) وكان شولز قد قام بدراسة مقتضبة للأرونتا عنوانها: The Aborigines of the Upper and Middle River، وذلك في:

Transactions of the Royal Society of South Australia, vol. XIV, Fasc.2.

كما قام ماثيوس بدراسة لتنظيم التشينغالي (التجينغالي لدى سبنسر وغيلين) وتنظيم الومبيا، Wombya Organization of the Australian Aborigines, إلخ...

وذلك في: American Anthropologist السلسلة الجديدة، P.494, vol.II،

وكذلك: Divisions of some West Australian Tribes, P. 185.

وأيضاً: Proceedings Amer. Philos. Soc, XXXVILI, PP. 151 - 152,

Journal Roy. Soc. Of N. s. Wales,و XXXII, P. 71 XXXIII, P. 111.

وكانت النتائج الأولى المتأتية عن دراسة الأرونتا قد نُشرت أيضاً في:

Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia Pt.IV (1896).

والجزء الأول من هذا التقرير هو لستيرلينغ، أما الثاني فهو لغيلين، والعمل ككل بتوجهي من بالدوين سبنسر.



وأول هذين العملين هو «**القبائل الأهلية في وسط أستراليا**»[1]، الذي يُعنى بأهم القبائل المذكورة، مثل الأرونتا، واللوريتشا، فضلاً عن اليورابُنّا، إلى الأبعد قليلا باتجاه الجنوب، على شواطئ بحيرة إيْر. أما العمل الثاني فهو «**القبائل الشمالية في وسط أستراليا**»[2]، ويُعنى بالمجتمعات شمال اليورابُنّا، والتي تحتل المنطقة بين سلسلة جبال ماكدونل وخليج كاربينتر. ومن بين القبائل الأساسية في هذه المنطقة يمكن أن نذكر الأنماتيرا، والكايتيش، والوارّامُنْغَا، والورغايا، والتينغيلي، والبينبينغا، والوالباري، والغنانجي وأخيراً على شواطئ الخليج ذاتها، المارا والأنولا[3].

وبصورة أقرب عهداً، شرع المبشّر الألماني، كارل ستريلو، الذي قضى سنوات طويلة بين ظهراني هذه المجتمعات الموجودة في وسط أستراليا[4]، بنشر نتائج رصده لاثنين من هذه القبائل، هما الأراندا واللوريتجا (الأرونتا واللوريتشا عند سبنسر وغيلين)[5] ونظراً لتضلّع ستريلو من اللغة التي ينطق بها هذا

(1) لندن، 1899. وسوف يُشار إليه من هنا فصاعداً بـ: Native Tribes or Nat. Tr.

(2) لندن، 1904. وسوف يشار إليه بعد الآن بـ: Northern Tribes or Nor. Tr.

(3) نكتب الأرونتا، الأنولا، والتجينغالي، ...إلخ، دون إضافة ما يميز حالة الجمع. حيث لا يبدو من المنطقي إضافة ذلك إلى هذه الكلمات غير الأوروبية، نظراً لكونه إشارة قواعدية لا معنى لها إلاّ في لغاتنا. أما استثناءات هذه القاعدة فسوف تحضر عندما يكون اسم القبيلة قد تأورب (مثل الـ Hurons على سبيل المثال).

(4) كان ستريلو في أستراليا منذ عام 1892، وكان قد عاش في البداية بين الدايري، ومن عندهم ذهب إلى الأرونتا.

(5) Die Aranda - und Loritja - Stämme in Zentral Australia.
كان قد نُشرَ من هذا العمل أربع كراسات إلى الآن. ولقد ظهرت الأخيرة منها لحظة الانتهاء من الكتاب بطبعته الحالية، ولذا لن نتمكن من الانتفاع بها. وتُعنى الكراستان الأولى والثانية بالأساطير والسير البطولية الخارقة، بينما تعنى الثالثة بالعبادة. ومن المنصف تماماً أن نضيف إلى اسم ستريلو اسم فون ليونهاردي، الذي يرتبط اسمه بقوة بنشر هذا العمل. فهو لم يكتف بتحرير مخطوطة ستريلو وإنما قادت أسئلته الحصيفة ستريلو إلى مزيد من الدقة في أكثر من نقطة. ومن المفيد أيضاً أن نرجع إلى مقالة أعطاها فون ليونهاردي إلى Glonus، حيث نجد مقتطفات كثيرة من مراسلات مع ستريلو:
Ueber einige religiöse und totemistische Vorstellungen der Aranda und Loritja in Zentral Australia, Globus, XCI, P. 285.
وانظر كذلك مقالة حول نفس الموضوع كتبها ن. و. توماس في: Folk - lore, XVI, PP. 428ff.



الشعبان[1]، فقد تمكن من أن يقدم لنا عدداً ضخماً من الأساطير الطوطمية والأناشيد الدينية، قدمها لنا، في جزئها الأعظم، بنصها الأصلي وعلى الرغم من بعض الاختلاف في التفاصيل بين ملاحظات ستريلو وملاحظات سبنسر وغيلين، إلا أن هذه الاختلافات التي بولغ كثيراً في أهميتها[2] يمكن تفسيرها بسهولة ويسر، كما يمكن أن نرى أنّ ملاحظات ستريلو، وعلى الرغم من إكمالها، أو تدقيقها، أو تصويبها ملاحظات سبنسر وغيلين، إلا أنّها تثبتها وتؤكدها في كلّ ما هو أساسي.

أفضت هذه المكتشفات إلى نشوء أدبيات غزيرة سوف تُتاح لنا الفرصة للعودة إليها. ولقد مارست أعمال سبنسر وغيلين بشكل خاص تأثيراً كبيراً، ليس لأنها الأقدم وحسب، وإنما أيضاً بسبب الشكل المنهجي المنظم الذي قدمت فيه ما لديها من الوقائع، ولذا كان طبيعياً أن تمثل اتجاهاً تقتدي به الدراسات اللاحقة[3]، كذلك أن تستثير التأمل. وهكذا فقد جرى التعليق على نتائجها، ومناقشتها، وتأويلها بجميع الطرائق الممكنة. وفي هذا الوقت بالذات، فإنّ دراسات هويت المتفرقة والمبعثرة في عدد من المنشورات المختلفة[4]، شكلت بالنسبة للقبائل الجنوبية ما شكلته أعمال سبنسر وغيلين بالنسبة للقبائل الوسطى. ففي كتابه «**القبائل الأهلية في جنوبي شرق أستراليا**»[5]، يقدم هويت فكرة عن التنظيم الاجتماعي للشعوب التي تحتل أستراليا الجنوبية، ونيوساوث ويلز،

---

(1) لم يكن سبنسر وغيلين يجهلان هذه اللغة، لكنهما لم يكونا متضلعين منها مثل ستريلو.

(2) خاصة من قبل كلاتش في مقالته: Schlussbericht über meine Reise nach Australin, وهي منشورة في: Zeitschrift F. Ethnologia, 1907, PP. 635 ff.

(3) كتاب ك. لانغلو بارك، The Euahlayi Tribe، وكتاب إيلمان، Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien، وكتاب جون ماثيوس، Eepresenentative Tribes of Queensland، وثمة مقالات نشرها ماثيوس مؤخراً تبيّن جميعاً أثر سبنسر وغيلين.

(4) نجد في تصديره لكتاب Nat. Tr قائمةً بهذه المنشورات، وذلك في الصفحتين 8 و9.

(5) لندن، 1904. من الآن فصاعداً سوف نشير إلى هذا العمل بالاختصار Nat. Tr ولكن مع ذكرنا دائماً اسم هويت، بغية التمييز عن العمل الأول لسبنسر وغيلين والذي اختصرناه على النحو ذاته.



وجزءاً كبيراً من كوينز لاند. ولقد أوحى التقدم المُحْرَز على هذا النحو لفريزر بفكرة أن يكمل كتابه «**الطوطمية**»[1] بنوع من الموجز أو الملخص حيث يجمع معاً جميع الوثائق الهامة التي عنت بالديانة الطوطمية أو بتنظيم العائلة أو الزواج مما كان يُعتقد، صواباً أم خطأ، أنه يرتبط بهذه الديانة. ولم يكن هدف هذا الكتاب أن يقدم لنا نظرة عامة ومنهجية عن الطوطمية، بل أن يضع المادة الضرورية لبناء مثل هذه النظرة في متناول الباحثين[2]. ولذا فقد تمّ ترتيب الوقائع ترتيباً جغرافياً وإثنوغرافياً صارماً، حيث دُرِسَتْ كلّ قارة على حدة، ودرست، ضمن القارة، كلّ قبيلة أو جماعة إثنية على حدة. وعلى الرغم من اتساع مثل هذه الدراسة، إذْ تمّ استعراض شعوب متنوعة أشدّ التنوع بحيث يصعب أن تكون قد خضعت لمعالجة متكافئة ومتساوية، إلا أنَّ الرجوع إلى كتاب الجيب هذا يظلّ مفيداً، كما يمكن دعمه وإسناده بكثير من الأبحاث الميّسرة.

ـ 2 ـ

من الواضح من خلال هذه الخلاصة التاريخية أنّ أستراليا هي الحقل الميداني المفضَّل لدراسة الطوطمية، ولذا فإنَّنا سنجعلها المنطقة الأساسية التي تطولها ملاحظاتنا.

لقد سعى فريزر في كتابه «**الطوطمية**» لأن يجمع كل ما يمكن إيجاده من آثار الطوطمية في التاريخ والإثنوغرافيا. ولذا فقد اضطر لأن يضمّن دراسته مجتمعاتٍ تختلف طبيعة ثقافتها ودرجتها اختلافاً واسعاً: مصر القديمة[3]، والجزيرة العربية

---

(1)Totemism and Exogamy. 4 vols, London, 1910.

يبدأ هذا الكتاب بإعادة طبع لكتاب Totemism دون أية تعديلات جوهرية.

(2) صحيح أنه هنالك في النهاية وفي البداية بعض النظريات العامة في الطوطمية، مما سنعرض له ونناقشه فما يلي، غير أنّ هذه النظريات معتمدة نسبياً على جمع الوقائع المرافق لها، ذلك أنها كانت قد نُشرت في مقالاتٍ مختلفة في المجلات قبل ظهور الكتاب بفترة طويلة. ولقد أعيد إصدار هذه المقالات في المجلد الأول (الصفحات 89 ـ 172).

(3)Totemism, P.12.



واليونان[1]، والسلاف الجنوبيون[2]، جنباً إلى جنب مع القبائل الأسترالية والأميركية. والحال أن طريقة العمل هذه لا تدهشنا أبداً إذ نجدها لدى واحد من مريدي المدرسة الأنثروبولوجية. ذلك أنّ هذه المدرسة لا تسعى إلى وضع الديانات في بيئاتها الاجتماعية التي هي جزء منها[3]، ولا إلى أن تفرّقها بحسب اختلاف هذه البيئات المرتبطة بها. وغرضها هو بالأحرى، وكما يشير الاسم الذي اتخذته لنفسها، أن تمضي أبعد من ضروب الاختلاف القومي والتاريخي إلى الأسس الكونية والإنسانية للحياة الدينية. وهي تفترض أنَّ للإنسان طبيعة دينية أصلاً، وذلك بسبب من تكوينه الخاص، وبصورةٍ مستقلة عن الشروط الاجتماعية برمتها، وتقترح أن تدرس هذا الأمر[4]. فبالنسبة للباحثين من هذا الصنف، يمكن للدراسة أن تتوجه إلى أي شعب من الشعوب. وإذا ما كانوا يفضلون الشعوب البدائية، نظراً لأن الطبيعة الجوهرية الآنفة غالباً ما تكون هناك باقية على حالها دون تعديل، إلا أنّ وجود هذه الطبيعة على نحوٍ متساوٍ بين معظم الشعوب المتحضرة يجعل من الطبيعي أن تُعتَبَر هي أيضاً بمثابة شهادة على هذا الأمر. وما يترتب على ذلك هو أنّ جميع تلك الشعوب التي يُرى أنها لم تبتعد كثيراً عن الأصول، وجميع تلك الشعوب التي تُخْلَط معاً ضمن صنف **الهمج** البعيد عن الدقة، توضع على مستوى واحد وتُدْرَس دون تفريق بينها. ولأنّ الوقائع لا أهمية لها، من وجهة النظر هذه، إلا بالتناسب مع عموميتها،

(1) المصدر السابق، ص15.

(2) المصدر السابق، ص32.

(3) من الضروري أن نلاحظ، بهذا الصدد، أنّ العمل الصادر حديثاً بعنوان Totemism and Exogamy ينمّ على تقدم هام سواء في فكر فريزر أم في منهجه. ففي كلّ مرة يصف فيها المؤسسات الدينية أو المنزلية لقبيلة من القبائل، نجده عازماً على تحديد الشروط الجغرافية والاجتماعية التي تعيش فيها هذه القبيلة. ومهما تكن هذه التحليلات مختصرة ومقتضبة، إلا أنها تحمل شهادةً على قطيعة مع المناهج القديمة لدى المدرسة الأنثروبولوجية.

(4) لا شكّ أننا نعتبر أيضاً أنَّ الموضوع الأساسي لعلم الأديان يتمثل في اكتشاف المكونات الحقيقية لطبيعة الإنسان الدينية. وبما أننا لا نعدّ هذه الطبيعة جزءاً من تكوينه المؤسسي، بل نتاجاً لأسباب اجتماعية، فإنّنا نعتبر أنّ من المستحيل اكتشافها إذا ما ضربنا صفحاً عن بيئته الاجتماعية.



فقد رأى هؤلاء الباحثون أنهم مضطرون لجمع أكبر قَدْر ممكن من هذه الوقائع، نظراً لأن دائرة المقارنات لا يمكن أن تكون بالغة الكِبر والاتساع.

والحال أنَّ طريقتنا ليست هذه الطريقة، وذلك لأسباب متعددة. ففي المقام الأول، تتنوع الوقائع الاجتماعية، بالنسبة للسوسيولوجي كما بالنسبة للمؤرّخ، بتنوع المنظومات الاجتماعية التي تشكّل تلك الوقائع جزءاً منها، فلا يمكن أن تُفْهَم حين تُفْصَل عنها. وهذا هو السبب في عدم إمكانية المقارنة على نحوٍ مفيد بين واقعتين مستمدتين من مجتمعين مختلفين لمجرد ما يبدو من تشابه بين هاين الواقعتين، فمن الضروري أن يكون هذان المجتمعان متشابهين واحدهما مع الآخر، أي أن يكونا مجرد تنويعين ينتميان إلى الصنف ذاته. فالمنهج المقارن يكون مستحيلاً إذا لم تكن الأنماط الاجتماعية حاضرة وموجودة، ولا يمكن تطبيقه ذلك التطبيق المفيد إلاّ ضمن نمط واحد. ويا لها من أخطاء تلك التي ارتُكبت من جرّاء تجاهل هذا المنظور! فلقد أُفْرِط على هذا النحو في ربط الوقائع بعضها ببعض مع أنّ ليس لها المعنى نفسه ولا الأهمية نفسها، بالرغم من ضروب التشابه الخارجية: مثال على ذلك تلك الديمقراطية البدائية وديمقراطية اليوم، أو جماعية المجتمعات الدنيا والميول الاشتراكية الفعلية، أو الزواج الأحادي المتكرر في القبائل الأسترالية وذلك الذي تقرّه قوانيننا. وإننا لنجد مثل هذه الضروب من الخلط والتشوش حتى في عمل فريزر نفسه. فكثيراً ما يحدث أن يجمع بين شعائر بسيطة في عبادة الحيوانات البّرية وممارسات طوطمية حقاً، على الرغم من أنّ المسافة التي تفصل بين المنظومتين الاجتماعيتين، والتي هي مسافة شاسعة في بعض الأحيان، تستبعد فكرة هذا الجمع استبعاداً أكيداً. ولذا فإنّنا إذا ما رغبنا في تفادي الوقوع في مثل هذه الأخطاء، كان علينا أن نركّز أبحاثنا على نمط محدّد بوضوح بدلاً من أن نبعثرها فوق جميع المجتمعات الممكنة.

بل إنَّ من الضروري لهذا التركيز أن يكون قريباً ووثيقاً ما أمكن. ذلك أنَّ المرء لا يستطيع أن يقارن على نحوٍ مفيد بين وقائع لا يعرفها تلك المعرفة الكاملة. فإذا ما أخذ على عاتقه أن يتناول كلّ ضروب المجتمعات والحضارات، لم يكن له أن يعرف أياً منها تلك المعرفة الكاملة، وإذا ما راح يجمع الوقائع من



جميع البلدان كيما يقارن بينها، كان مضطراً أن يأخذ هذه الوقائع على نحوٍ متسرع، دون أن تكون لديه الوسائل أو الزمن الكافي لأن يتفحّص هذه الوقائع بالحذر اللازم، وهذا ما يؤدي إلى مقارناتٍ صاخبة مقتضبة، من ذلك النوع الذي ينزع الثقة من المنهج المقارن لدى الكثير من الأشخاص النبهاء. فليس لهذا المنهج أن يسفر عن نتائج جدّية إلاّ حين يُطبّق على عدد محدود جداً من المجتمعات التي يمكن دراسة كلّ واحد منها بتدقيقٍ وافٍ. والأمر الأساسي في هذه الحالة هو أن نختار تلك المجتمعات التي يكونُ فيها لضروب الاستقصاء أعظم فرصة لأن تكون مثمرةً ومفيدة.

وإلى هذا، فإنّ قيمة الوقائع أهمُّ بكثير من عدد هذه الوقائع. وفي رأيي أنّ السؤال عمّا إذا كانت الطوطمية أكثر أم أقلّ شمولاً وكونيةً هو سؤال ثانوي تماماً[1]. وإذا ما كان يثير اهتمامنا، فذلك قبل كل شيء لأننا نأمل أن نكتشف من خلال دراسته علاقاتٍ ذات طبيعة تتيح لنا أن نفهم على نحوٍ أفضل ما هو الدين. غير أنَّه لاكتشاف هذه العلاقات ليس ضرورياً ولا مفيداً على الدوام أن نكدّس التجارب فوق بعضها بعضاً، بلِ الأهم بكثير أن يكون لدينا القليلِ مما دُرِسَ دراسة جيدة ومما هو مهمّ فعلاً، لعل واقعةً واحدة أن تكون كافيةً لاكتشاف قانون، في حين لا تولّد الملاحظات الكثيرة المبهمة والبعيدة عن الدقة سوى الخلط والتشوش. ففي كل علم من العلوم، نجد أنّ الوقائع التي تقدم نفسها للباحث تطغى على هذا الأخير إذا لم يقم بالاختيار بينها. فمن الضروري بالنسبة له أن يميّز بين تلك التي تَعِدُ بالفائدة الجمّة، بحيث يركز اهتمامه عليها، وبين سواها مما يمكن أن يصرف عنه النظر مؤقتاً.

إنّ هذه الأسباب هي ما يدفعنا، على الرغم من تحفظ واحد سنشير إليه أدناه، إلى أن نقترح قَصْرَ بحثنا على المجتمعات الأسترالية. فهذه المجتمعات الأخيرة توفر جميع الشروط التي قمت بتعدادها للتّو. فهي متجانسة تماماً، وإذا ما

(1) ليس بوسعنا أن نظل نكرر أن الأهمية التي نعزوها للطوطمية هي أهمية مستقلة تماماً عمّا إذا كانت هذه الطوطمية كونيةً أم لا.



كان لنا أن نميّز بين منوّعات فيما بينها، إلاّ أنها تنتمي جميعاً إلى نمطٍ مشترك واحد. بل إنَّ هذا التجانس من الشدّة إلى الحدّ الذي نجد فيه أنّ الأمر لا يقتصر على كون أشكال التنظيم الاجتماعي هي ذاتها وحسب، بل يتعدى ذلك إلى كون هذه الأشكال مُسماة بأسماء متطابقة ومتكافئة في الكثير من القبائل، على الرغم من البعد الذي يفصل إحداها عن الأخرى في بعض الأحيان[1]. ويُضاف إلى هذا أنَّ الطوطمية الأسترالية هي ذلك المنّوع الذي تتوافر لدينا عنه أكمل الوثائق. أما أخيراً، فإنّ ما نقترح دراسته في هذا العمل يتميز بكونه أشد الديانات بدائية وبساطة. ولذا فإنّ من الطبيعي أن نتوجه بغية اكتشافها إلى تلك المجتمعات التي لم تبلغ التطور سوى أدنى درجاته، فهناك تكون لدينا الفرصة الأكبر لاكتشافها ودراستها الدراسة الوافية. وليس أمامنا الآن أية مجتمعات تبدي مثل هذه النسمة بالقدر الذي تبديه بها المجتمعات الأسترالية. ليس لأنَّ حضارتها أولية إلى أبعد الحدود وحسب ـ حيث لم يُعرف المنزل أو حتى الكوخ بعد ـ وإنما لأنّ تنظيم هذه المجتمعات هو الأشد بدائية وبساطة بين المجتمعات المعروفة، وهو التنظيم الذي سبق أن دعوناه في غير مكان بالتنظيم على أساس العشائر[2]، وسوف تكون لدينا الفرصة في الفصل الثاني لأن نعيد الإشارة إلى خصائصه الأساسية.

بيد أننا نعتقد، على الرغم من اتخاذنا من أستراليا حقلاً أساسياً لبحثنا، أنّ من الأفضل ألا نضرب صفحاً عن المجتمعات التي اكْتشِفتْ فيها الطوطمية أول مرة، أي القبائل الهندية في شمال أميركا.

والحال أنه ليس ثمة ما هو غير مشروع في هذا التوسيع لمدى المقارنة. وإذا لم يكن شكٌ في أنّ هذه المجتمعات الأخيرة أشدّ تقدماً من تلك التي في أستراليا، حيث بلغت حضارتهم قدراً من التقدم أكبر بكثير: إذْ يعيشون في منازل

---

(1) هذا هو الحال بالنسبة للبطون والأصناف الزواجية، انظر بهذا الصدد:
Spencer abd Gillen, Northern Tribes, ch, iii.
وكذلك: Howitt, Native Tribes, PP. 109 and 137 - 142,
وأيضاً: Thomas, Sinship and Marriage in Australia, ch. Vi and vii.
(2) (Divisions du Travail social, 3 rd ed., P. 150).



أو في خيام، بل نجد لديهم قرى محصنة، كما نجد أنّ حجم المجتمع أكبر بكثير، وأن التمركز، المفقود تماماً في أستراليا، قد بدأ يظهر هناك، فضلاً عن ضروب من الاتحاد والتحالف واسعة جداً كما في حالة الإيروكوا، في ظل سلطة مركزية واحدة، كما نجد في بعض الأحيان منظومة معقدة من الطبقات المتمايزة المتوضعة في نوعٍ من التراتب. إلا أنَّ الخطوط الأساسية للبنية الاجتماعية تبقى مماثلةً لتلك التي في أستراليا، وهي تتمثّل على الدوام بالتنظيم على أساس العشائر. وهكذا، فنحن لسنا إزاء نمطين مختلفين، بل إزاء منوَّعين من نمط واحد، لا يزالان قريبان قرباً وثيقاً واحدهما من الآخر. وهما يمثلان خطين متعاقبين من تطور واحد، بحيث أنّ تجانسهما لا يزال كبيراً بما يسمح بالمقارنة.

ثم إنّ هذه المقارنات قد يكون لها نفع وفائدة. فمجرد كون حضارة الهنود أكثر تقدماً من حضارة الأستراليين هو أمر يمكّن من دراسة أطوار معينة في التنظيم الاجتماعي المشترك بين كليهما بسهولة أكبر لدى المجتمعات الأولى منه لدى الثانية. فما دام البشر لا يزالون يخطون خطواتهم الأولى في فن التعبير عن أفكارهم، لا يكون من اليسير على الملاحظ أو الراصد أن يدرك ما يدفعهم ويحثهم، ذلك أنّ ما من شيء لترجمته ترجمةً واضحةً مما يمر في تلك العقول المبهمة التي لا تملك من المعرفة بذواتها سوى ذلك الضرب الشبحي والمشوش. وعلى سبيل المثال، فإنّ الرموز الدينية لا تتكون في مثل هذه الحالة إلاّ من تراكيب لا شكل لها من الخطوط والألوان، والتي لا يسهل أبداً تحديد معانيها، وهذا ما سوف نراه لاحقاً. ومع أننا نجد كثيراً من الإيماءات والحركات التي تعبر عن حالات داخلية، إلا أن كونها شبحية أساساً يفضي إلى خداع الملاحظة والرؤية. وذلك هو السبب في أن الطوطمية كانت قد اكتشفت في أميركا قبل أستراليا، فهي أشدُّ جلاءً هناك، مع أنها تحتل مكانةً متواضعة نسبياً في مجمل الحياة الدينية. وعلاوةً على هذا، فإنّ كل مكان لا تتخذ فيه العقائد والمؤسسات شكلاً مادياً محدداً، تكون هذه العقائد والمؤسسات أكثر عرضةً للتغيّر تحت تأثر أوهى الظروف أو لأن تمحى تماماً من الذاكرة. ولذا فإنّ العشائر الأسترالية كثيراً ما تتميز بما هو عائم ومتقلب، في حين يتسم التنظيم المكافئ في أميركا باستقرار أكبر وحدود أوضح بكثير. ولذا فإنّ



الطوطمية الأميركية لا تزال تحتفظ بذاكرة أفضل فيما يتعلق بخصائصها الهامة، على الرغم من كونها أبعد بكثير عن جذورها من الطوطمية الأسترالية.

ومن ثمَّ، فإنّنا لكي نفهم مؤسسةً ما، فإنّ من الأفضل على الدوام أن نتتبعها إلى مراحل متقدمة في تطورها[1]، ذلك أنّ دلالتها الفعلية قد لا تظهر في بعض الأحيان بأعظم قدْرٍ من الوضوح إلا حين تكون هذه المؤسسة قد بلغت شأواً كبيراً من التطور. وعلى هذا الأساس فإنّ الطوطمية الأميركية[2]، نظراً لذلك التاريخ الطويل الذي يقف خلفها، يمكن أن تفيد في إلقاء الضوء على أوجه معينة من الطوطمية الأسترالية. كما أنها تضعنا، في الوقت ذاته، في شرط أفضل لرؤية كيفية ارتباط الطوطمية بأشكال لاحقة، ولتحديد مكانتها في التطور التاريخي العام للدين.

ولذا فإنّنا لن نردع أنفسنا، في النقاش الذي سيلي، عن استخدام وقائع نستعيرها من المجتمعات الهندية في أميركا الشمالية. إلا أننا لا نعتزم هنا دراسة الطوطمية الأميركية[3]، فمثل هذه الدراسة يجب أن تُجرى على نحوٍ مباشر وبحدّ ذاتها، فلا يمكن خلطها مع الدراسة التي نضطلع بها، فهي تطرح مشاكل أخرى وتشتمل على مجموعة مختلفة من ضروب الاستقصاء.

ومن هنا، فإنّنا لن نلجأ إلى الوقائع الأميركية إلا بصورة ثانوية، فقط حين تبدو قادرة على جعلنا نفهم الوقائع الأسترالية بصورة أفضل. فهذه الوقائع الأخيرة هي الموضوع الفعلي والمباشر لبحثنا[4].

---

(1) ينبغي أن ندرك أنّ هذا الأمر لا يصحّ على الدوام. فكثيراً ما يحدث، كما سبق القول، أن تكون الأشكال الأبسط أكثر عوناً في فهم الأشكال الأعقد. وبهذا الصدد، فإنّ ما من قاعدة منهجية تصحّ على جميع الحالات الممكنة.

(2) وهكذا فإنّ الطوطمية الفردية في أميركا سوف تعيننا على فهم وظيفة وأهمية تلك التي في أستراليا. ولأن هذه الأخيرة أشدّ أوّلية، فإنّ من المحتمل أن يكون هذا هو السبب في أنها قد فاتت الرصد والملاحظة.

(3) إلى جانب هذا، فإنّ لا وجود لنمط واحدٍ فريد من الطوطمية في أميركا، بل أنواع مختلفة كثيرة ينبغي التمييز بينها.

(4) سوف لن نغادر هذا الحقل إلا بصورة استثنائية، وحين تبدو لنا مقارنة معينة مفيدة ومُثقّفة تطرح نفسها.



الطوطم كاسمٍ وشعار

نظراً لطبيعتها، فإنّ دراستنا هذه سوف تشتمل على جزئين اثنين، وذلك لأن كل ديانة من الديانات تتألف من تصورات فكرية ومن ممارساتٍ طقسية، مما يفرض علينا أن نُعنى على التوالي بكل من العقائد والشعائر التي تشكل الديانة الطوطمية. والحال، أنَّ عنصري الحياة الدينية هذين يتصلان أحدهما بالآخر على نحو أوثق من أن يتيح لنا أن نفصل بينهما أي فصل جذري. فالعبادة، من حيث المبدأ، مشتقة من العقائد لكنها تمارس عليها نوعاً من ردّ الفعل؛ كما أن الأسطورة كثيراً ما تصاغ على غرار الشعيرة كيما تفسّرها، خاصة عندما يكفّ معناها عن أن يكون واضحاً. ومن جهة أخرى فإن ثمة عقائد لا تتجلى بوضوح إلاّ عبر الشعائر التي تعبّر عنها. وبذا فإنّ هذين الجزئين من تحليلنا لا يمكن إلا أن يكونا متفاعلين متداخلين، مع أنّ نظاميّ الوقائع هذين مختلفان جداً بحيث لا مناص من دراستهما على نحو منفصل ومستقل. ولما كان من المستحيل أن نفهم شيئاً من ديانة ما دون التعرّف على الأفكار التي تقوم عليها، فإنّ علينا أن نسعى للتعرّف على هذه الأخيرة أولاً وقبل كل شيء.

غير أننا لا ننوي أن نعود إلى جميع التأملات التي اجترحها الفكر الديني، أو حتى الديانات الأسترالية وحدها. فالأشياء التي نرغب في التوصل إليها هي الأفكار الأولية القائمة في أساس الدين، دون أن يكون ثمة حاجة لتتبعها عبر جميع التطورات، المشوّشة في بعض الأحيان، مما قدّمه الخيال الأسطوري لهذه الشعوب. وسوف نفيد من الأساطير حين تمكّننا هذه الأساطير من فهم تلك الأفكار فهماً أفضل، غير أننا لن نجعل من الأسطورة ذاتها موضوع دراستنا. فهذا عمل من أعمال الفنّ، وهو لا يقع ضمن دائرة اختصاص علم الأديان البسيط.



وعلاوة على ذلك فإنّ التطور الفكري الذي تنجم عنه الأسطورة هو تطور معقّد أشد التعقيد بحيث لا يمكن أن يُدرس بصورة غير مباشرة ومن وجهة نظر أجنبية، وبذا فهو يمثّل مشكلة عويصة ينبغي معالجتها بحدّ ذاتها، ولذاتها وبمنهج خاص بها.

من الطبيعي أن تكون العقائد المتعلقة بالطوطم هي الأشد أهمية بين العقائد التي تقوم عليها الطوطمية، ولذا فإنّنا سنبدأ بها.

- 1 -

إننا لنجد في أساس جميع القبائل الأسترالية تقريباً مجموعةً تحتل مكانةً راجحةً في الحياة الجمعية: هذه المجموعة هي العشيرة. وثمة سمتان أساسيتان تميزانها.

تتمثل السمة الأولى في أن الأفراد الذين تتشكل منهم هذه الشعائر يعتبرون أنفسهم متحدين برابطة قرابية، لكنها رابطة ذات طبيعة بالغة الخصوصية. فهي لا تتأتّى من واقعة أنّ لهم صلات دموية محددة واحدهم مع الآخر، فهم أقرباء لمجرد أن لهم الاسم ذاته. وهو ليسوا آباء أو أمهات، أبناء أو بنات، أعمام أو عمّات واحدهم للآخر بالمعنى الذي نسبغه الآن على هذه الكلمات، ومع ذلك فهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم يشكّلون عائلة واحدة، تكبر أو تصغر تبعاً لأبعاد العشيرة، وذلك لمجرّد أنهم يُشار إليهم جميعاً بالكلمة ذاتها. وحين نقول إنهم يعتبرون أنفسهم بمثابة عائلة واحدة، فإنّ مبرر ذلك هو كونهم يدركون واجبات بعضهم تجاه بعض على نحو مطابق لتلك الواجبات التي لطالما كانت ملازمة للأقرباء: واجبات مثل المساندة، والثّأر، والحداد، ومنع الزواج فيما بينهم، ..إلخ.

وبهذه السمة الأولى، فإنّ العشيرة لا تختلف عن الـ Gens الرومانية أو الـ Yévos اليونانية، ذلك أن هذه العلاقة تتأتى أيضاً عن مجرد كون جميع



أعضاء الـGens لهم الاسم ذاته، الـNomen Gentilicium[1]. وبمعنىً ما، فإنّ Gens هي عشيرة: إلاّ أنها منوَّع ينبغي ألاّ يُخلط مع العشيرة الأسترالية[2]. فهذه الأخيرة تتميز بأنّ اسمها هو أيضاً نوع محدد من الأشياء المادية التي يُعتقد بأنّ ثمة علاقة بالغة الخصوصية تربطها بها، وسوف نصف طبيعة هذه العلاقات الآن بأنها علاقات قرابة على نحوٍ خاص، فنوع الأشياء التي تفيد في تحديد العشيرة على نحوٍ جمعي يُدعى طوطمها. وطوطم العشيرة هو أيضاً طوطم كل فرد من أفرادها.

ولكل عشيرة طوطمها الذي ينتمي إليها وحدها، فعشيرتان مختلفتان من القبيلة ذاتها لا يمكن أن يكون لهما نفس الطوطم. والحقيقة أنّ المرء لا يكون عضواً في عشيرة إلا لأنَّ له اسماً معيناً. وكل من يحملون هذا الاسم هم أعضاء في هذه العشيرة لنفس السبب؛ ومهما تكن الطريقة التي ينتشرون فيها فوق منطقة القبيلة، فإنّ لهم جميعاً علاقات القرابة ذاتها واحدهم مع الآخر[3]. وعلى هذا الأساس فإنّ جماعتين لهما نفس الطوطم لا بد أن تكون قسمين من نفس العشيرة. وكثيراً ما يحصل، بالطبع، ألاّ تقيم العشيرة كلّها في المحلة ذاتها، بل يكون لها ممثلون في أمكنة مختلفة متعددة. وفي جميع الأحوال، فإنّ هذا الافتقار إلى أساس جغرافي لا يدفع العشيرة لأن تشعر بأن وحدتها أقلّ أو أوهى.

---

(1) هذا هو التعريف الذي يقدمه شيشرون
Gentiles Sunt Qui Inter Se Eodem Nomine Sunt (TOP.6).
(ينتمي إلى نفس الـ gens من لهم الاسم نفسه فيما بينهم).

(2) يمكن القول بوجه عام إن العشيرة هي جماعة عائلية، حيث تنجم القرابة عن اسم مشترك على وجه الحصر؛ والـ gens هي عشيرة بهذا المعنى. غير أنّ العشيرة الطوطمية هي ضَرْب خاص من الصنف المتكوّن على هذا النحو.

(3) بمعنىً معين، فإنّ روابط التضامن هذه تمتد حتى إلى أبعد من حدود القبيلة. وحين يكون لأفراد من قبائل مختلفة الطوطم ذاته، يكون عليهم واجبات خاصة واحدهم تجاه الآخر. وهذه واقعة واضحة لدى قبائل معينة في شمال أمريكا. انظر:
Frazer, Totemism and Exogamy, III, PP.57, 81, 299, 356, 357.
أما النصوص المتعلقة بأستراليا فأقلّ وضوحاً. وعلى أية حال، فإنّ من المحتمل أن يكون تحريم الزواج بين أفراد طوطم واحد أمراً عادياً.



أمّا فيما يخص كلمة الطوطم، فيمكن القول إنها الكلمة المستخدمة من قبل الأوجيبوي، وهي قبيلة ألونكوينية، في الإشارة إلى صنف الشيء الذي تحمل العشيرة اسمه[1]. ومع أنّ هذا التعبير ليس أستراليًا بأي حال من الأحوال[2]، ومع أنه لا يوجد إلا في مجتمع واحد ووحيد من المجتمعات الأمريكية، إلا أنّ الإثنوغرافيين قد تبنّوه على وجه التحديد، وراحوا يستخدمونه في الإشارة عموماً، إلى هذه المنظومة التي نَصِفُها. ولقد كان سكولكرافت أول من وسّع معنى الكلمة على هذا النحو وراح يتكلّم على «منظومة طوطمية»[3]. وهذا التوسيع الذي توجد عليه أمثلة كافية في الإثنوغرافيا، لم يكن من غير مضايقات وإزعاج، فليس أمراً عادياً بالنسبة لمؤسسة بهذه الأهمية أن تحمل اسماً عارضاً وقائماً على المصادفة، مأخوذاً من لهجة محلية على وجه التحديد، ولا يجلب إلى الذهن أياً من السمات المميزة للشيء الذي يشير إليه، غير أنّ هذه الطريقة في استخدام الكلمة قد غدت اليوم مقبولة تماماً بحيث بات من الإفراط في دقّة استعمال الكلمات أن نقف في وجه هذا الاستخدام[4].

---

(1)Morgan, Ancient Society, P. 165.

(2) تختلف الكلمات المستخدمة في أستراليا باختلاف القبائل. ففي المناطق التي رصدها غري، يقولون Lobong؛ أما الديري فيقولون Murdu. انظر: Howit, Nat. Tr., P,91.
أما النارنييري فيقولون Ngaitye انظر: Talpin,I in curr, II, p. 244.
ويقول الوارامونغا Munbgai أو Mungaii. انظر: Nor. Tr., P. 75 ..إلخ.

(3) Indian Tribes of the United States, IV, P. 86.

(4) إن مصير الكلمة لما يؤسف له مزيداً من الأسف لأننا لا نعلم بالضبط كيف كانت تُكتب. البعض يكتبون Totam، وسواهم Toodaim، أو Dodaim، أو Dodam. انظر: Frazer, Totemism, P.1.
ومعنى الكلمة الدقيق غير محدد أيضاً فبحسب تقرير وضعه أول راصد للأوجيبوي، ج. لونغ، فإنّ كلمة Totam تشير إلى الروح الحارسة، الطوطم الفردي، الذي سنتحدث عنه أدناه. BK. II, ch. Iv) وليس طوطم العشيرة. غير أن رواية المستكشفين الآخرين تقول العكس تماماً. انظر بهذا الصدد: Frazer, Totemism and Exogamy, III, PP. 49-52.



وفي نسبة مرتفعة من الحالات، فإنّ الأشياء التي تفيد كطواطم تنتمي إما إلى المملكة الحيوانية أو إلى المملكة النباتية، وخاصة إلى الأولى. أما الأشياء الجامدة فمن الأندر أن تُستخدم كطواطم. ومن أصل أكثر من (500) اسم طوطمي جمعها هويت بين قبائل جنوب شرق أستراليا، لم يكن هنالك أكثر من (40) ليست أسماء نبات أو حيوان، ومنها الغيوم، والمطر، والبَرَد، والصقيع، والقمر، والشمس، والريح، والرعد، والنار، والدخان، والماء أو البحر، والخريف، والصيف، والشتاء، ونجوم معينة. ومن الواضح مدى ضيق الحيّز المُعطى للأجرام السماوية، أو بشكل أعمّ، للظواهر الكونية العظيمة، التي حظيت بقسمةٍ عظيمة في التطور الديني اللاحق. ومن بين جميع العشائر التي تكلّم عنها هويت لم تتخذ سوى اثنتين من القمر طوطماً[1]، واثنتين من الشمس[2]، وثلاث نجماً من النجوم[3]، وثلاث من الرعد[4]، واثنتين من البرق[5]. أما المطر فهو الاستثناء الوحيد، إذ يتكرر كثيراً بخلاف سواه[6].

وهذه هي الطواطم التي يمكن أن نصفها بأنها عادية، غير أنّ للطوطمية شذوذاتها وحالاتها غير العادية أيضاً. إذ يحصل في بعض الأحيان ألاّ يكون

---

(1) هما الوتجوبالوك (ص121) والبوانديك (ص123).

(2) ذاتهما.

(3) الولغال (ص102)، الوتجوبالوك والبوانديك.

(4) الموروبورا (ص117)، والوتجوبالوك والبوانديك.

(5) البوانديك والكايابارا (ص116). بحيث ملاحظة أن جميع الأمثلة مستمدة من خمس قبائل فقط.

(6) وهكذا فإنّه من أصل (204) أنواع من الطواطم، جمعها سبنسر وغيلين من عدد كبير من القبائل، فإنّ (188) طوطماً إما حيوانية أو نباتية. والأشياء الجامدة هي البوميرانغ، الطقس البارد، الظلام، النار، البرق، القمر، المغرة الحمراء، الراتنج، المياه المالحة، نجمة الصبح، حجر، الشمس، المياه، الريح الدوّامة، الريح، والبَرَد، انظر:
Nor. Tr., P.773. cf. Frazer, Totemismand and Exogamy, I, PP. 253-254.



الطوطم شيئاً يمثّل كلاً، بل جزءاً من شيء. وهذه واقعة نادراً ما تظهر في أستراليا[1]، حيث لا يورد هويت سوى مثال واحد وحسب[2]. لكن مثل هذا الأمر يمكن أن يتكرر بعض التكرار في القبائل التي تنقسم فيها الجماعات الطوطمية انقسامات مفرطة. ويمكن القول إن على الطواطم أن تكسر نفسها كيما تكون قادرة على توفير أسماء لهذه الكثرة من ضروب الانقسام. ويبدو أن هذا ما حدث بين الأرونتا واللوريتجا. ولقد جمع ستريلو (442) طوطماً في هذين المجتمعين، كان من بينها كثير من الطواطم ليست نوعاً حيوانياً، بل عضواً محدداً من نوع هذا الحيوان، مثل ذنب الأبوسوم أو معدته، أو شحم الكنغر[3]، إلخ.

ولقد رأينا أن الطوطم لا يكون في العادة فرداً، بل نوعاً أو صنفاً: ليس هذا الكنغر أو ذاك وليس هذا القاق أو ذاك، بل الكنغر أو القاق عموماً. غير أنّ الطوطم يكون شيئاً محدداً في بعض الأحيان. فقبل كل شيء، هذه هي الحال بالضرورة حين يكون الشيء الذي يخدم كطوطم فريداً في صنفه، كالشمس، أو القمر، أو هذه الكوكبة النجمية أو تلك، إلخ. كما يحصل أيضاً أن تتخذ العشائر أسماءها من التواءات أو انخفاضات جغرافية معينة في الأرض، ومن كثيب معين، إلخ. ومع أنه ليس لدينا إلاّ عدد قليل من الأمثلة على ذلك في أستراليا، إلا أن ستريلو يذكر بعضها[4]. غير أنّ الأسباب الحقيقية التي أدّت إلى نشوء هذه الطواطم غير العادية تنمّ على أنها من منشأ قريب العهد نسبياً. والواقع أنّ ما جعل تضاريس جغرافية معينة تصبح طوطماً هو أنّ سلفاً أسطورياً قد

(1) يورد فريزر في كتابه عن الطوطمية (ص10 ـ 13) عدداً كبيراً من الأمثلة ويضعها في مجموعة خاصة يدعوها الطواطم المنشطرة، لكنها مأخوذة من قبائل تبدّلت فيها الطوطمية تبدّلاً كبيراً، كما هو الحال لدى الساموا أو قبائل البنغال.

(2) Howitt, Nat. Tr., P. 107.

(3) انظر الجداول التي جمعها ستريلو، مصدر سابق، II، ص61 ـ 72. (وانظر أيضاً III، ص xiii ـ xvii). من اللافت أن هذه الطواطم المتشظية مستمدة من طواطم حيوانية على وجه الحصر.

(4)Atrchlow, II, PP. 52 and 72.



افتُرض أنه وقف هناك أو قام بفعل ما من أفعال حياته البطولية[1]. لكن هؤلاء الأسلاف يُمَثَّلون في الأساطير على أنهم ينتمون هم أنفسهم إلى عشائر لها طواطم عادية ونظامية تماماً، أي طواطم مأخوذة من مملكة الحيوان أو النبات. ولذا فإنّ الأسماء الطوطمية التي تحيي ذكرى أفعال هؤلاء الأبطال وإنجازاتهم لا يمكن أن تكون بدائية، بل هي تنتمي إلى شكل من الطوطمية هو شكل منحرف ومشتق. بل إن بمقدورنا أن نتساءل إنْ لم يكن للطواطم المناخية أصل مماثل، ذلك أن الشمس والقمر والنجوم غالباً ما تكون متماهية مع أسلاف العهد الأسطوري[2].

وفي بعض الأحيان، وإنْ يكن ليس بصورة أقل استثناءً، نجد أن سلفاً أو مجموعة من الأسلاف يخدمون كطواطم بصورة مباشرة وفي هذه الحالة فإنّ العشيرة تأخذ اسمها لا من شيء أو نوع من الأشياء الواقعية، بل من كائن أسطوري محض. ولقد سبق لسبنسر وغيلين أن ذكرا اثنين أو ثلاثة طواطم من هذا النوع. فبين الوارامونغا والتجينغيلي ثمة عشائر تحمل اسم سلف يُدعى ثابالا يبدو أنه يجسّد البهجة والسرور[3]. وثمة عشيرة أخرى من الوارامونغ تحمل اسم ثعبان خرافي هائل يُدعى وولونكوا، تعتبر العشيرة أنها قد تحدّرت منه[4]. ونحن ندين لستريلو بوقائع أخرى مشابهة[5]. وعلى أية حال، فإنّ من السهل بما فيه

---

(1) على سبيل المثال فإنّ واحداً من هذه الطواطم هو كهف استراح فيه سلف طوطم القطة البرية؛ وآخر هو دهليز تحت الأرض حفره سلف عشيرة الفأر، الخ (المصدر السابق، ص72).

(2) Nat. Tr., PP. 56 ff. Strehlow, II, P. 71, note 2. Howitt, Nat. Tr., PP. 426., On Australion Medicine, J.A. I., xvi, P. 53, Further notes on the Australion class systems, J.A.I., xviii, PP. 63 ff.

(3) تعني ثابالا (الصبي الضاحك) بحسب ترجمة سبنسروغلين. وأعضاء العشيرة التي تحمل هذا الاسم يحسبون أنهم يسمعون ضحكاته في الصخور التي هي مكان إقامته وسكناه (Nor. Tr., PP. 207, 215, 226, note) وبحسب أسطورة ترد في ص422، فإنّه قد كان هناك جماعة بدئية من الثابالا الأسطورية (انظر ص208) ويبدو كما يقول سبنسروغلين، إن عشيرة الكاتي، (الرجال الناضجون) هي من نفس النوع. انظر: Nor. Tr., P. 207.

(4) Nor. Tr., P. 226. ff.

(5) Strehlow, II, PP. 71. ff.

وهو يذكر طوطماً لدى اللوريتجا والأرونتا شديد القرب من ثعبان الوولونكوا: وهو طوطم حيّة الماء الأسطورية.



الكفاية أن نرى ما قد حدث في مثل هذه الحالات. فتحت تأثير أسباب متنوعة، ومن جرّاء تطور الفكر الأسطوري ذاته، يغدو الطوطم الجمعي وغير الشخصي ممحواً أمام شخصيات أسطورية معينة ممن تقدموا إلى الصفّ الأول وغدوا طواطم هم أنفسهم.

وبصرف النظر عن التشويق والإثارة التي تنطوي عليها مثل هذه الاختلافات أو الشذوذات، إلا أنها لا تشتمل على ما يضطرنا لأن نعدّل تعريفنا للطوطم. فهي ليست كما يُعتقد في بعض الأحيان[1]، منوّعات مختلفة من الطواطم التي لا تقبل الردّ إلى هذا الحدّ أو ذاك واحدها إلى الآخر أو إلى طوطم عادي، على النحو الذي عرّفنا به هذا الأخير. إنها مجرد أشكال ثانوية بل شاذة من فكرة واحدة شديدة العمومية، فكرة ثمة أساس فعلي للاعتقاد بأنها أكثر بدائية بكثير.

إن الطريقة التي يُكتسب بها الاسم تبقى أشد أهمية بالنسبة لتنظيم العشيرة وتجنيدها منها بالنسبة للدين، فهي تنتمي إلى سوسيولوجيا العائلة أكثر مما تنتمي إلى السوسيولوجيا الدينية[2]. ولذا فإنّنا سنقتصر على الإشارة باختصار إلى المبادئ الأساسية جداً التي تسهم في تنظيم هذا الأمر.

ثمة ثلاث منظومات مختلفة تستخدم في القبائل المختلفة ففي عدد كبير، بل في العدد الأكبر من المجتمعات، يتخذ الطفل طوطم أمه، بحكم الولادة: هذا ما يحدث بين الدييري والأورابونا في أواسط أستراليا الجنوبية؛ وكذلك بين الوتجوبالوك والورنديتش ـ مارا في فيكتوريا؛ والكاميلاروي، والويرادجوري،

---

(1) هذا هو الحال لدى الكلاتش في مقالة تم الاستشهاد بها من قبل (انظر أعلاه، ص111، هامش 23).

(2) كما أشرنا في الفصل السابق، فإنّ الطوطمية لها أهميتها بالنسبة لمسألة الدين ومسألة العائلة في الوقت ذاته، ذلك أن العشيرة هي عائلة. وفي المجتمعات الدنيا، تكون هاتان المشكلتان متصلتين اتصالاً وثيقاً. غير أن كلتيهما معقدتان جداً فلا مناص من معالجتهما على نحوٍ منفصل ومستقل. وعلاوة على هذا، فإنّ تنظيم العائلة البدائية لا يمكن فهمه قبل معرفة العقائد الدينية البدائية؛ ذلك أن هذه الأخيرة تشكّل أساساً للأول. وهذا ما يفسّر ضرورة دراسة الطوطمية كدين قبل دراسة العشيرة الطوطمية كجماعة عائلية.



والونغيبون والإيوالاي في جنوبي ويلز الجديدة؛ والواكليورا، والبيتابيتا، والكورناندابوري في كوينزلاند، كيما نذكر الأسماء الأشد أهمية وحسب في هذه الحالة. فبفضل الزواج الخارجي، تكون الأم بالضرورة من طوطم آخر غير طوطم زوجها. وبما أنها تعيش بين ظهراني جماعة زوجها، من جهة أخرى، فإنّ العضوات المنتميات إلى طوطم واحد يكنّ منتشرات بالضرورة في محلاّت مختلفة تبعاً لفرص زواجهن. والنتيجة هي أنّ الجماعة الطوطمية تكون مفتقرة إلى أساس إقليمي أو مناطقي.

وفي أمكنة أخرى، نجد أنّ الطوطم ينتقل تبعاً لخط الأب. وفي هذه الحالة، وإذا ما بقي الطفل مع والده، تكون الجماعة المحلية مؤلفة إلى حد كبير من أناس ينتمون إلى طوطم واحد؛ وحدهن النساء المتزوجات هناك يمثّلن طواطم أجنبية. وبعبارة أخرى، فإنّ كل محلّة يكون لها طوطمها الخاص. وحتى عهد قريب لم تكن هذه الترسيمة موجودة إلا في أستراليا وحدها وبين القبائل التي كانت فيها الطوطمية في حالٍ من التفسّخ والانحلال، مثل النارينييري، حيث لم يعد للطوطم أي طابع ديني على الإطلاق[1]. ولذا فإنّ من الممكن الاعتقاد بأنّ هنالك صلة وثيقة بين المنظومة الطوطمية والتحدّر في الخط الرحمي. لكن سبنسر وغيلين لاحظا، في الجزء الشمالي من أسترالي الوسطى، جماعة كاملة من القبائل التي لا تزال الديانة الطوطمية تُمارس فيها حيث يتمّ انتقال الطوطم تبعاً لخط الأب: مثل الوارامونغا، والكوانجي، والأومبيا، والبنبنغا، والمارا، والأنولا[2].

وأخيراً، فإنّ ثمة تركيباً ثالثاً هو الذي يُلاحظ بين الأرونتا واللوريتجا، حيث لا يكون طوطم الطفل طوطم أمه أو أبيه بالضرورة، بل طوطم سلف أسطوري

(1)See Taplin, The Narrinyeri Tribes, in Curr, II, PP. 244 ff., Howitt, Nat. Tr., P. 131.

(2) Nor. Tr., PP. 163. 169. 170. 172.

يجب ملاحظة أن انتقال الطوطم بحسب الخط الأبوي، في جميع هذه القبائل ما عدا المارا والأنولا، ليس سوى قاعدة عامة لها استثناءاتها.



يأتي الأم، من خلال سيرورات يصفها المراقبون بطرائق شتى[1]، فيلقّحها على نحوٍ غامض وملغز لحظة الحمل. وثمّة سيرورة خاصة تمكّن من معرفة أي سلف هو هذا السلف وإلى أية جماعة طوطمية ينتمي[2]. غير أنه لما كانت المصادفة وحدها هي التي تحدد أنّ هذا السلف قد حدث أنْ كان بجانب الأم، وليس سواه، فإنّ طوطم الطفل يكون معتمداً إذاً وفي النهاية على ظروف عارضة وقائمة على المصادفة[3].

وخارج طواطم العشيرة وفوقها ثمة طواطم البطون التي يجب أن تُميَّز من الأولى على الرغم من أنها لا تختلف عنها من حيث طبيعتها.

والبطن هو مجموعة من العشائر تتحد مع بعضها بعضاً بروابط محددة من الأخوّة. وعادةً ما تكون القبيلة الأسترالية مُقسَّمةً إلى بطنين تتوزّع بينها العشائر المختلفة. وبالطبع فإنّ هنالك بعض القبائل حيث اختفى هذا التنظيم، غير أنّ الأشياء جميعاً تقودنا إلى الاعتقاد بأنه قد كان تنظيماً عاماً ذات مرّة. وعلى أية حال، فإنّنا لا نجد في أستراليا قبائل يتجاوز فيها عدد البطون الاثنين.

---

(1) بحسب سبنسر وغلين (Nat. Tr., PP. 123. ff)، فإنّ روح السلف تغدو مجسّدة في جسد الأم وتغدو روح الطفل؛ وبحسب ستريلو (II. PP. 51. ff)، فإنّ الحمل، على الرغم من كونه عمل السلف، لا يشتمل على أي تقمّص أو إعادة تجسّد؛ غير أنّ طوطم الطفل في أي من هذين التأويلين لا يكون معتمداً بالضرورة على طوطمي الأبوين.

(2) Nat. Tr., P. 133, Strehlow, II, P. 53.

(3) في عدد كير من الحالات نجد أن المكان الذي تعتقد الأم أنها قد حبلت فيه هو الذي يحدد طوطم الطفل. فكل طوطم كما سنرى له مركزه والأسلاف يفضلون الأمكنة التي تخدم كمراكز لطواطمهم. فطوطم الطفل إذاً هو الطوطم الذي ينتمي إلى المكان الذي تعتقد الأم أنها قد حبلت فيه، ولأن هذا المكان ينبغي عموماً أن يكون بقرب المكان الذي يخدم كمركز طوطمي لزوجها، فإنّ الطفل ينبغي عموماً أن يتبع طوطم أبيه. ولا شكّ أن هذا ما يفسر لماذا ينتمي القسم الأعظم من سكان منطقة معينة إلى الطوطم ذاته (Nat. Tr., P. 9).



وفي جميع الحالات تقريباً حيث يكون للبطون اسم راسخ المعنى، فإنّ هذا الاسم يكون اسم حيوان، ولذا فإنّه يبدو على أنّه طوطم. وهذا ما أوضحه بصورة جيدة عمل ظهر مؤخراً وضعه أ. لانغ[1]. فبين الغورنديتش (فيكتوريا)، يُدعى البطنان كروكيتش وكابوتش، حيث تشير الكلمة الأولى إلى الكوكاتو الأبيض والأخرى إلى الكوكاتو الأسود[2]، وهذان التعبيران ذاتهما يوجدان ثانيةً بين البوانديك والووتجوبالوك[3]. أما بين الورنجيري، فالاسمان المستخدمان هما بنجل ووانغ، حيث يشيران إلى كلٍّ من النسر والقاق[4]. في حين أن الكلمتين موكوارا وكيليبارا تُستخدمان للغرض ذاته في عدد كبير من قبائل ويلز الجنوبية الجديدة[5]؛ فهما تشيران إلى الطائرين ذاتهما[6]. في حين نجد بين الكوينموروبورا كلاً من الكوكاتو الأبيض والقاق[7]. والحال أن ثمة أمثلة كثيرة يمكن إيرادها. وهذا ما يسوقنا لأن نعتبر البطن بمثابة عشيرة قديمة تفككت وتقطعت وصالها، وأنّ العشائر الفعلية هي نتاج لهذا التفكك؛ أما التضامن الذي يجمعها فهو ذكرى وحدتها البدائية[8]. صحيح أن البطون لم يعد لها، في قبائل معينة، أسماء خاصة، وأنّ معنى هذه الأسماء، في سواها من القبائل التي توجد فيها هذه الأسماء، لم يعد معروفاً، حتى لأعضائها، غير أنّ لا شيء غريب في هذا. فالبطون مؤسسة بدائية من غير شكّ، لأنها في حالة من النكوص في كلّ مكان، في حين أن أحفادها من العشائر برزن إلى الصف الأول. ولذا فإنّ من الطبيعي أن تكون الأسماء التي تحملها قد امّحت من الذاكرة شيئاً فشيئاً، حين لم

(1)The Secret of the Totem, PP. 159 ff. cf. Fison Howitt, Kamilaroi and Kurnai, PP. 40 f., John Mathews, Eaglehawk and Crow, Thomas, Minship and Marriage in Australia, PP. 52ff.

(2) Howitt, Nat. Tr., P 124.

(3) Howit. PP. 121, 123, 124, curr, III, P. 467.

(4) Howitt, P. 126.

(5) Howitt, P. 98 ff.

(6) curr, II, P. 165, Brough Smyth, I, P. 423, Howitt, Op. Cit, P.429.

(7) J. Mathews, Two Representative Tribes of Queensland, P. 139.

(8) يمكن تقديم أسباب أخرى تدعم هذه الفرضية، غير أنّ من الضروري أن نأخذ في الحسبان اعتبارات متعلقة بتنظيم العائلة، ونحن نرغب في الإبقاء على هاتين الدراستين منفصلتين. كما أن هذه المسألة ليس لها سوى أهمية ثانوية بالنسبة لموضوعنا.



تعد مفهومة، ذلك أنها لا بدّ أن تكون منتمية إلى لغة قديمة مهجورة لم تعد تُستخدم. وهذا ما تثبته واقعة أنه في كثير من الحالات التي نعرف فيها الحيوان الذي يحمل البطن اسمه، تكون الكلمة التي تشير إلى هذا الحيوان في اللغة الحالية مختلفة أشد الاختلاف عن الكلمة المستخدمة هنا[1].

وبين طوطم البطن وطواطم العشائر ثمة ضرْبٌ من علاقة الإخضاع. والواقع أنّ كل عشيرة تنتمي من حيث المبدأ إلى بطنٍ واحدٍ وحيد، ومن النادر جداً أن يكون لها ممثلون في بطن آخر. فهذا الأمر لا وجود له على الإطلاق ما عدا بين قبائل مركزية معينة، خاصةً الأرونتا[2]؛ بل إنه حتى حين تحدث تداخلات من هذا النوع، بفضل تأثيرات مولّدة للاضطراب، فإنّ الجزء الكبير من العشيرة يكون محتوىً تماماً ضمن هذه أو تلك من المجموعتين من القبيلة؛ ولا توجد سوى أقلية صغيرة في المجموعة الأخرى[3]. وكقاعدة إذاً، فإنّ البطنين لا يتداخلان واحدهما مع الآخر، وبالتالي فإنّ قائمة الطواطم التي يمكن أن تتوافر لفردٍ من الأفراد تكون مشروطة مسبقاً بالبطن الذي ينتمي إليه.وبعبارة أخرى فإنّ البطن هو بمثابة نوع تكون العشائر منه بمثابة المنوّعات. وسوف نرى الآن أنّ هذه المقارنة ليست استعارية محضة.

---

(1) مثل **الموكوارا**، التي هي اسم لأحد البطون بين الباركنجي، والبارووينجي، والميليلكو، حيث تشير إلى النسر، بحسب بروسميث؛ والآن فإنّ واحدة من عشائر هذا البطن تتخذ النسر طوطماً لها، لكن هذا الحيوان يُشار إليه هنا بكلمة **بيليارا**. ولقد أورد لانغ (مصدر سابق، ص162) كثيراً من الأمثلة على هذا الأمر نفسه.

(2)Spencer and Gillen, Nat. Tr., P. 115.

وبحسب هويت (مصدر سابق، ص121، 454) فإنّ عشيرة البجع بين الوتجوبالوك توجد في البطنين بالمثل. هذه الواقعة تبدو موضع شكّ بالنسبة لنا، فمن الممكن تماماً أن يكون للعشيرتين نوعان من البجع بمثابة طواطم. والمعلومات التي يقدمها ماثيوس عن القبيلة ذاتها تبدو متطابقة مع هذه. انظر:

Aboriginal Tribes of N.S. wales and victoria, in Journal and Proceedings of the Royal Society of N.S. wales, 1904, PP. 287f.

(3) انظر بهذا الصدد بحثنا في Le Totemisme، في:

Annee Sociologique, vol V, PP. 82ff.



وإضافة إلى البطون والعشائر، كثيراً ما تُصادف في المجتمعات الأسترالية جماعة ثانوية، ليست من غير شيءٍ من الفرادة: ألا وهي الأصناف الزواجية. وهم يشيرون بهذا الاسم إلى تقسيمات فرعية معينة ضمن البطن، حيث يختلف عددها بحسب القبيلة: ففي بعض الأحيان يكون العدد اثنين وفي بعضها الآخر يكون أربعة في البطن الواحد[1]. أما تجنيد هذه التقسيمات الفرعية وعملها فينظمها المبدآن التاليان: ففي المقام الأول، نجد أنّ كلّ جيل في بطنٍ من البطون ينتمي إلى عشائر مختلفة عن الجيل السابق مباشرةً. ولذا، فإنّه حين لا يكون هنالك سوى صنفين في البطن الواحد، فإنّهما يتبادلان بالضرورة واحدهما مع الآخر كلّ جيل. ويشكّل الأطفال صنفاً لا يكون آباؤهم أعضاء فيه، لكن الأحفاد يكونون من الصنف ذاته شأن الأجداد. وهكذا فإنّه بين الكاميلاروي، نجد في البطن الكوباثي اثنين من الأصناف، الإيبّاي والكومبو؛ أما في البطن الديلبي، فنجد اثنين آخرين يدعيان موري وكوبّي. وكما هو النسب في الخط الرحمي، فإنّ الطفل يكون من البطن الذي تنتمي إليه أمه، فإذا ما كانت كوباثية، يكون الطفل كوباثياً أيضاً. لكنها إذا كانت من الصنف الإيبّاي، فإنّه سيكون من الصنف الكوبي، وأطفال النساء الكوبي سيكونون من الصنف الموري ثانيةً. وحين يكون هنالك أربعة أصناف في البطن الواحد، بدلاً من صنفين، فإنّ من الطبيعي أن يزداد تعقيد هذا النظام، إلا أن المبدأ يظلّ نفسه. فالأصناف الأربعة من اقترانين من صنفين، وهذان الصنفان يتبادل أحدهما مع الآخر كلّ جيل بالطريقة التي أشرنا إليها منذ قليل. ثم إن أعضاء صنف من الأصنام يمكن من حيث المبدأ[2]

---

(1) فيما يتعلق بمسألة الأصناف الزواجية الأسترالية بوجه عام انظر بحثنا حول:
La Prohibition de l'inceste, in the Annee soc., I. PP. 9 ff.,
وخاصة بشأن القبائل ذات الأصناف الثمانية:
L'Orgonisation matrimoniale des societes Australiannes, in Annee soc., VIII, P. 118-147.

(2) لا يُذكر هذا المبدأ في جميع الأمكنة بالتشديد ذاته. ففي القبائل الأساسية المؤلفة من ثمانية أصناف خاصة، نجد أن هناك إلى جانب الصنف المتاح منه الزواج على نحوٍ منتظم، صنفاً آخر يسمح معه بنوع من التسرّي (Spencer and Gillen, Nor. Tr., P. 126) وهذا ما يصحّ على قبائل معينة فيها أربعة أصناف. فكل صنف له الخيار بين الصنفين من البطن الآخر. وهذا هو الحال لدى الكابي. انظر: Mathews, in curr, III, p. 162.



أن يتزوجوا من واحد وحسب من الأصناف الموجودة في البطن الآخر. ولذا فإنّ الإيباي لا بدّ أن يتزوج من الكوبي، ولا بدّ للموري أن يتزوج من الكومبو. ولأنّ هذا التنظيم يؤثر أعمق التأثير على العلاقات الزواجية فقد أعطينا هذه الجماعة اسم الصنف الزواجي.

وربما يُسأل الآن ما إذا كانت هذه الأصناف تملك طواطماً في بعض الأحيان شأنها شأن البطون والعشائر.

وهذا سؤال تطرحه واقعة أنّ كلّ صنف زواجي، في قبائل معينة من كوينزلاند، لديه تقييداته الغذائية الخاصة به. فالأفراد الذين يشكلونه يجب أن يحجموا عن أكل لحم حيوانات معينة يمكن أن يستهلكها الآخرون بحرية كاملة[1]. أليست هذه الحيوانات طواطم؟

غير أن التقييدات الغذائية ليست بالعلامات المميزة للطوطمية. فالطوطم هو اسم قبل كلّ شيء، ومن ثم، وكما سنرى، فإنّه شعار. وفي المجتمعات التي تحدثنا عنها للتوّ، فإنّه ليست ثمة أصناف زواجية تحمل اسم حيوان أو نبات، أو تملك شعاراً[2]. ومن الممكن بالطبع أن تكون هذه التقييدات مشتقّة بصورة غير مباشرة من الطواطمية. من الممكن أن نفترض أنّ الحيوانات التي تعمل هذه التحريمات على حمايتها كانت ذات مرة طواطم لعشائر اختفت منذ ذلك الحين،

(1) See Roth, Ethnological Studies among the North - West - Central Queensland Aborigines, PP. 56 ff., Palmer, Notes on Some Australian Tribes, J.A.I., XIII (1884), PP. 302. ff.

(2) مع ذلك، فقد ورد ذكر بعض القبائل حيث تحمل الأصناف الزواجية أسماء حيوانات أو نباتات: هذا هو حال الكابي. انظر: Mathew, Two Representatve Tribes, P. 150.

وحال القبائل التي رصدها السيد باتس، انظر:

The Marriag, Laws and Customes of the West Australian Aborigines, in Victorian Geographical Journal, XXIII-XXIV, P. 47.

ربما كان هذا أيضاً هو حال قبيلتين رصدهما بالمر، لكن هذه الوقائع نادرة جداً ودلالتها ليست واضحة جيداً، وكذلك فإنّه ليس من المدهش أن الأصناف، فضلاً عن الجماعات الجنسية، يجب في بعض الأحيان أن تتخذ أسماء حيوانات. هذا التوسّع الاستثنائي للتسميات الطوطمية لا يغيّر بأي حال من الأحوال تصورنا للطوطمية.



في حين بقيت الأصناف الزواجية. فمن المؤكد أن لديها قوة الدوام التي لا تملكها العشائر. ومن ثم فإنّ هذه التحريمات، المنزوعة من حقلها الأصلي، ربما تكون قد انتشرت لتطول كامل الصنف، حيث لا وجود لأية جماعات أخرى يمكن لها أن ترتبط بها. غير أنّ من الواضح أنه إذا ما كان هذا التنظيم قد وُلِدَ من الطوطمية، فإنّه لا يمثل سوى شكلٍ واهٍ ومحوَّرٍ منها[1].

وكل ما قيل عن الطوطم في المجتمعات الأسترالية إنما يصحّ بالمثل على القبائل الهندية في أمريكا الشمالية. ويتمثّل الاختلاف الوحيد في أنّ التنظيم الطوطمي في هذه القبائل الأخيرة يتّسم بصرامة واستقرار في خططه العامة مما لا نجده في أستراليا. فالعشائر الأسترالية ليست كثيرة جداً وحسب، بل عن عددها

---

(1) ربما ينطبق التفسير ذاته على قبائل معينة أخرى في الغرب والجنوب الغربي حيث ترتبط الطواطم على نحو خاص بكل صنف زواجي يمكن إيجاده، هذا إذا صدقنا مخبري هويت. وهذا هو الحال بين الويرادجوري، والواكلبورا والنبتارمورا على نهر الرولو. انظر: Howitt, Nat. Tr., PP. 210-221-226.

وعلى أية حال، فإنّ الأدلة المجموعة هي موضع شك، بحسب اعترافه هو نفسه. والحقيقة أن من الواضح من خلال القوائم التي وضعها، أنّ كثيراً من الطواطم توجد بالمثل في الصنفين من البطن ذاته.

والتفسير الذي نقترحه، على إثر فريزر (Totemism and Exogamy, PP. 531 ff) يطرح صعوبة واحدة. فمن حيث المبدأ، فإنّ كل عشيرة وبالتالي كل طوطم، يمثّل على نحو متساوٍ في الصنفين من البطن ذاته، حيث أن أحد الصنفين هو صنف الأطفال والآخر صنف الآباء الذين أخذ منهم الأولون طواطمهم. ولذا حين تختفي العشائر فإنّ التحريمات الطوطمية التي بقيت على قيد الحياة يجب أن تبقى لدى الصنفين الزواجيين على حدّ سواء، في حين أنه في الحالات الواردة، لكل صنف تحريماته الخاصة، متى حدث هذا التمايز؟ مثال الكايابارا (قبيلة من كوينزلاند الجنوبية) يتيح لنا أن نرى كيف حدث. ففي هذه القبيلة يكون للأبناء طوطم أمهم، لكنه مخصوص بعلامة ما مميزة، فإذا ما كان النسر الأسود هو طوطم الأم فإنّ النسر الأبيض يكون طوطم الابن. انظر: Howiit, Nat. Tr. P. 229.

ويبدو أن هذه هي بداية ميل أو نزوع الطواطم إلى التمايز. بحسب الأصناف الزواجية.



يكاد أن يكون بلا حدود في القبيلة الواحدة. وقد أورد المراقبون بعضاً من هذه العشائر كأمثلة، إنما دون أن يفلحوا في تقديم قائمة كاملة. وذلك لأنّ هذه القائمة بلا نهاية محددة أبداً. والسيرورة التي فككت البطون الأصلية وولّدت عشائر يصحّ أن يُطلق عليها هذا الاسم ما تزال متواصلةً ضمن هذه الأخيرة؛ ونتيجة لهذا التفتت المتواصل، فإنّ العشيرة عادةً ما تحوز على قوةٍ ضعيفة التأثير[1]. أما في أمريكا، وبخلاف ذلك، فالنظام الطوطمي يحظى بأشكال أكثر تحديداً. ومع أنّ القبائل هناك أكبر بكثير عموماً، فإنّ العشائر أقلّ عدداً. ونادراً ما يكون في قبيلة واحدة أكثر من دزينة منها[2]، وغالباً ما يكون العدد أقل من ذلك؛ ولذا فإنّ كلاً منها تمثّل جماعة مهمة. لكن الأهم من كلّ هذا، هو أن عددها ثابت، وهي تعرف تعدادها الدقيق، وتخبرنا به[3].

ويعود هذا الاختلاف إلى تفوق اقتصادها الاجتماعي. فمنذ اللحظة الأولى من رصد هذه القبائل لأول مرّة، وُجد أنّ الجماعات الاجتماعية قد كانت وثيقة الارتباط بالأرض، وأَقْدَر إذاً على مقاومة قوى الفصل عن المركز التي اعترتها. وفي الوقت ذاته، فإنّ المجتمع قد كان حادّ العاطفة تجاه وحدته مما حال دون أن يفقد وعيه حيال ذاته وحيال الأجزاء التي يتألف منها. وبذا فإنّ مثال أمريكا يمكّننا من أن نفسّر بصورة أفضل ذلك التنظيم الذي يقوم في أساس العشائر. وإنها لنظرة خاطئة أن نحكم على ذلك تبعاً للشروط الحالية وحدها في أستراليا. فالحقيقة هي أنّ هذا التنظيم هو في حالٍ من التغيّر والانحلال هناك،

---

(1) إنّ القبيلة التي لا تضم إلاّ بضع مئات من الأعضاء غالباً ما تشتمل على خمسين أو ستين عشيرة، أو حتى أكثر من ذلك. انظر لهذا الصدد:
Durkheim and Mauss, (Dequelques formes primitives de classification, in the Anee Sociologique, vol, VI, P. 28. n.1.

(2) ما عدا بين الهنود البوبيلو في الجنوب الغربي، حيث نجد أن تعدادها أكبر بكثير. انظر:
Hodge, Pueblo Indion Clans, in American Anthropologist, I st series, vol. IX, PP. 345 ff.
يمكن أن يُطرح السؤال دوماً ما إذا كانت الجماعات التي تمتلك هذه الطواطم عشائر أو عشائر فرعية.

(3) انظر الجداول التي وضعها مورغان في: Ancient Society, PP. 153-185.



وهو أمر ليس بالعادي بأي حال من الأحوال؛ فهو بـالأحرى ثمـرة تفـسّخ نـراه أمام أعيننا، يعود إلى كلّ من الانحـلال الطبيعـي الـذي يحدثـه الـزمن والتـأثير المفكك للنظام مما يمارسه البيض. ومن المؤكد أنّ من غير المحتمـل تقريبـاً أن تكون العشائر الأسترالية قد حظيت في أي يوم من الأيـام بتلـك الأبعـاد وتلـك البنية المتينة التي تميّز العشائر الأمريكية. ولكن لا بد أن يكون قد مرّ زمن كانـت فيه المسافة بينهما أقلّ مقداراً مما هي اليوم، ذلك أنّ المجتمعات الأمريكيـة مـا كانت لتُفلح أبداً في إقامة مثل هذه البنية المتينة لو كان للعشائر على الدوام مثـل هذه الطبيعة الرخوة غير المتماسكة.

لقد مكّن هذا الاستقرار الكبير نظام البطون القديم من أن يحافظ على نفـسه في أمريكا بوضوحٍ ويسرٍ لم نعد نجدهما في أستراليا. ولقد رأينا للتـوّ أنّ الـبطن في القارة الأخيرة هو في حالٍ من التفسّخ في كلّ مكان؛ وهو في أغلب الأحيان لا يعدو كونه جماعةً غُفلاً، فإذا ما كان له اسـم، فـإنّ هـذا الاسـم إمّـا لم يعـد مفهوماً أو أنه عاجز، في جميع الأحوال، عن أن يعني الكثير للسكان المحليين، نظراً لكونه مستعاراً من لغة أجنبية، أو من لغة لم يعد يُنطق بها. وهذا هو السبب في أننا لم نتمكن من الاستدلال على وجـود الطـواطم بالنـسبة للبطـون إلا عـن طريق عدد قليل من البطون الباقية على قيد الحياة، والتي لا تتميّـز، في جزئهـا الأكبر، إلا بالقليل مما يلفت الانتباه. وبخلاف هذا، فإنّ هذه المؤسسة في أجزاء معينة من أمريكا قد احتفظت بأهميتها البدائية. فقبائل الساحل الشمالي الغـربي، خاصة التلينكيت والهايدا، قد توصلت الآن إلى حضارة متقدمة نسبياً؛ ومع هذا فهي مقسمة إلى بطنين هما القاق والذئب بالنسبة للتلينكيت[1]، والنـسر والقـاق بالنسبة للهايدا[2]. وهذا التقسيم ليس مجرد تقسيم اسمي؛ بل يتساوق مـع حالـةٍ دائمة الوجود من العادات القبلية وهو موسوم بعمق بحياة القبيلـة. أمـا المـسافة الأخلاقية التي تفصل العشائر فهي صغيرة جداً بالمقارنة مع المسافة التي تفـصل

(1) Krause, Die Thindit - Indianer, P. 112; Swanton, Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationships of the Thingit Indians, in XXVI th Rep., P. 308.

(2) Swanton, Contributions to the Ethnology of the Haida, p. 62.



البطون[1]. واسم كل عشيرة ليس كلمة نُسِيَ معناها أو لم يعد معروفاً إلا على نحوٍ مبهم؛ إنه طوطم بالمعنى التام للمصطلح؛ وهو يمتلك كل الخصائص الأساسية التي تميّزه، بما في ذلك ما سوف نصفه أدناه[2]. وبالتالي فإنّ القبائل الأمريكية ينبغي ألا يتم تجاهلها، على هذا الأساس أيضاً، ذلك أن بمقدورنا أن ندرس طواطم البطون مباشرةً، في حين لا توفّر أستراليا سوى آثار باقية مبهمة لهذه الطوطم.

ـ 2 ـ

غير أن الطوطم ليس مجرد اسم؛ إنه شعار، شعار حقيقي غالباً ما لوحظت ضروب تشابهه مع شعارات النّسب. يقول غري، في معرض كلامه عن أستراليا، «كل عائلة تتخذ حيواناً أو نباتاً بمثابة شارة وعلامة لها»[3]، وما يدعوه غري بالعائلة ليس سوى عشيرة في حقيقة الأمر. ويقول فيزون وهويت أيضاً، «تبيّن التقسيمات الأسترالية أنّ الطوطم هو في المقام الأول شارة جماعة من الجماعات»[4]. ويقول سكولكرافت الشيء ذاته بشأن طواطم هنود أمريكا الشمالية. «الطوطم في حقيقة الأمر هو تصميم يتماشى مع شعارات النسب لدى

(1) «التمايز بين العشيرتين هو تمايز مطلق على كل صعيد»، كما يقول سوانتن، ص68: وهو يطلق اسم عشيرة على ما ندعوه بطناً. وهو يقول في غير مكان إنّ البطنين أشبه بأمتين أجنبيتين في علاقة واحدهما بالآخر.

(2) بين الهايدا على الأقل، يتغير طوطم العشائر الحقيقية أكثر مما يفعل طوطم البطون. في الواقع، يتيح الاستخدام للعشيرة أن تبيع أو تعطي حق حمل طوطمها، ولذا فإنّ لدى كل عشيرة عدداً من الطواطم، تشترك في بعضها مع عشائر أخرى (انظر: سوانتن، ص107، 268). ولأن سوانتن يدعو البطون عشائر، فإنّه مضطر لأن يطلق اسم عائلة على العشائر الحقيقية، والأسرة على العوائل المعهودة. ولكن المعنى الحقيقي لمصطلحاته ليست محل شكّ.

(3) Journal of Two Expeditions in N.W. and W. australia, II.P. 228.

(4) Kamilaroi and Kurnai, P. 165.



الأمم المتحضّرة، ويُجاز لكل شخص أن يحمله بمثابة برهان على هوية العائلة التي ينتمي إليها. وهذا ما يثبته أصل الكلمة، التي هي مشتقة من Dodaim، ومعناها القرية أو المكان الذي تقيم فيه الجماعة العائلية»[1]. وهكذا حين دخل الهنود في علاقات مع الأوروبيين وأقيمت العقود فيما بينهم، كانت كل عشيرة تختم بطوطمها على المعاهدات التي يتم التوصّل إليها[2].

كان نبلاء المرحلة الإقطاعية ينحتون، وينقشون، ويصممون شعاراتهم بكل الطرق ليضعوها على جدران قلاعهم، وعلى أذرعهم، وعلى كل ما يعود لهم؛ وكان سود أستراليا وهنود أمريكا الشمالية يفعلون الشيء ذاته بطواطمهم. فالهنود الذين رافقوا صموئيل هيرن رسموا طواطمهم على دروعهم قبل المضيّ إلى المعركة[3]. وبحسب شارلفوا، فإنّ قبائل معينة من الهنود كان لديها، في زمن الحرب، شعارات حقيقية مصنوعة من قطع من لحاء الشجر المشدود إلى طرف عمود، تُمثَّل عليها الطواطم[4]. وبين التلينكيت، حين كان الصراع ينشب بين عشيرتين، كان أبطال الجماعتين المتشاحنتين يلبسون خوذات فوق رؤوسهم، رُسم عليها طوطم كل خيمة، كعلامة تدلّ على العشيرة[5]. وبحسب مراقب آخر فإنّ الحيوان كان يُحنّط ويوضع أمام الباب[6]. وبين الوياندوت، فإنّ كل عشيرة كان لديها زخارفها ورسوماتها المميزة[7]. وبين الأوماها، وبين السو عموماً، كان الطوطم يُرسم على الخيمة[8].

---

(1) Indian Tribes, I, P. 240; cf. I. P. 52.

هذه المصطلحات موضع شكل كبير. انظر:

Handbook of American Indians North of Mexico (Simthonian Inst, Bur. Of Ethuo, Pt. II. s.v, Totem, P. 787).

(2) Schoolcraft, Indian Tribes, III, 184, Garrick Mallery, Picture Writing of the American Indians,in Tenth report, 1893, P. 377.

(3) Hearn, Journey to the Northern Ocean, P. 148.

(مقتبس من فريزر، Totemism، ص30).

(4) Charlevoix, Histoir et Description de la Nouvelle France, V, P. 329.

(5) Erminnie A. Smith, Myths of the Iroquois, in sec, rep, of the Bur. Of ethnol., P. 78.

(6) Dodge, Our Wild Indians, P. 225.

(7) Powell, Wyandot Government, In First Rep, Of the Bur, Of Ethnol, 188, P. 64.

(8) Dorsey, Omaha Sociology, In Third Rep., PP. 229, 240, 328.



وكلما غدا المجتمع أقرب إلى الاستقرار، وكلما استُبدل المنزل بالخيمة، وكلما عرفت الفنون التشكيلية مزيداً من التطور، كان الطوطم يُحفر على الخشب وعلى الجدران. وهذا ما حصل على سبيل المثال، بين الهايدا والتسميشيان، والساليش والتكلينكيت. يقول كراوس: «ثمة زخرفة خاصة جداً للمنزل، بين التلينكيت، هي الشعار الطوطمي.» وكانت الأشكال الحيوانية تُجمع في بعض الأحيان إلى الأشكال البشرية، وتُحفر على القوائم أو الأعمدة إلى جانب المدخل، الذي يرتفع حوالي (15) ياردة، وكانت تُرسم عموماً بألوان فاقعة جداً[1]. غير أنّ هذه التزيينات الطوطمية لم تكن وافرةً في قرية التلينكيت؛ حيث لم تكن لتوجد تقريباً إلا أمام بيوت الزعماء والأثرياء. لكنها كانت شائعة أكثر بكثير لدى قبيلة الهايدا المجاورة، فهنا يوجد على الدوام العديد منها على كل بيت[2]. فالقرية التابعة للهايدا، بأعمدتها المنحوتة الكثيرة، تُخلِّفُ انطباعاً بأنّ المرء في مدينة مقدسة، كل منها مزود بقباب أجراسه أو بمناراته الصغيرة[3]. وبين الساليش، كثيراً ما يُمثّل الطوطم على جدران البيوت الأمامية أو واجهاتها[4]. أما في أمكنة أخرى، فيُرى على القوارب، وعلى الأدوات من كل نوع وعلى مساند القبور[5].

والأمثلة السابقة مستمدّة من هنود أميركا الشمالية على وجه الحصر، ذلك لأنّ النحت، والحفر، والتصوير الدائم ليست ممكنةً إلا حيث تكون الفنون التشكيلية قد بلغت درجةً من الكمال لم تصلها القبائل الأسترالية. ولهذا فإنّ

---

(1) Krause, Op, Cit., PP. 130f.
(2) Karuse, P. 308.

(3) انظر صورة لقرية من قرى الهايدا لدى سوانتن، مصدر سابق، Pl. I, وانظر:
Taylor, Totem Post Of The Haida Village Of Masset, J.A.I., New Series I, P. 133.

(4) Hill Tout, Report On The Ethnology Of The Statlumh Of British Columbia, J.A.I., XXXV, P. 155.

(5) Karuse, Op, Cit., P. 230, Swanson, Haida, PP. 129, 135ff., Schoolcraft, Op. Cit., I, PP. 52-53-337, 356.
في الحالة الأخيرة الطوطم يُمثّل بالمقلوب، في علامة حداد، وتوجد استخدامات مماثلة بين اليونان. انظر: C. Swan, In Schoolcraft, V, P. 265
وكذلك بين الديلاوار. انظر:
Heckewelder, An Account of the History, Manners And Customs Of The Indian Nations Who Once Inhabited Pensylvania, PP. 246 - 247.



التمثيلات الطوطمية من هذا النوع الذي ذكرناه للتو هي نادرة في أستراليا قياساً بأمريكا. ومع هذا فقد تمّ إيراد أمثلة عليها. فبين الوارامونغا، وعند نهاية مراسم الدفن، كانت عظام الميت تُدفن، بعد أن تكون قد جُفّفت وطُحنت؛ وإلى جانب المكان الذي تُدفن فيه، كانت توضع هيئة تُمثّل الطوطم[1]. وبين المورا والأنولا، كانت الجثة توضع في قطعة مجوفة من الخشب مزينة بتصاميم للطوطم[2]. وفي ويلز الجنوبية الجديدة، وجدت ثيران محفورة على الأشجار قرب قبر دُفن فيه أحد السكان المحليين[3]، وقد عزا برو سميث إلى ذلك خصائص طوطمية. أما سكان دارلنغ العليا فكانوا يحفرون صوراً طوطمية على الدروع[4]. وبحسب كولنيز فإنّ جميع الأدوات تقريباً كانت مغطاة بزخارف ربما كانت لها الدلالة ذاتها؛ كما وجدت تصاوير من النوع ذاته على الصخور[5]. ولعل هذه التصاميم الطوطمية أن تكون أكثر شيوعاً مما يبدو عليه الحال، وذلك لأنه ليس من السهل على الدوام معرفة المعنى الفعلي لهذه التصاميم، نظراً لأسباب سوف نناقشها أدناه.

تعطينا هذه الوقائع المختلفة فكرة عن المكانة الكبيرة التي يحتلها الطوطم في حياة البدائيين الاجتماعية. غير أنه قد بدا لنا، إلى الآن، كما لو أنه شيء ما يقع خارج الإنسان نسبياً، ذلك أننا لم نرَ الطوطم مُمثلاً إلا على الأشياء الخارجية. غير أنّ الصور الطوطمية لم تكن توضع على جدران البيوت وحدها، أو على جوانب القوارب، أو على الأسلحة، والأدوات والقبور، بل وُجدت أيضاً على أجساد البشر. ولم يكونوا يضعون شعاراتهم على الأشياء التي يمتلكونها فحسب، بل كانوا يضعونها على أنفسهم، يطبعونها على أجسادهم، حتى تغدو جزءاً منهم، وعالم التمثيلات هذا هو العالم الأهم بكثير.

والواقع أن ثمة قاعدة شديدة العمومية تتمثّل في أن يلتمس أفراد كل عشيرة

(1) Spencer And Gillen, Nor. Tr., PP. 168. 537. 540.

(2) المصدر السابق، ص174.

(3) Brough Smyth, The Aborigines of Victoria, I, P. 99n.

(4) Brough Smyth, I, P284.

ويورد ستريلو واقعة من نفس النوع بين الأرونتا (III، ص68).

(5) An Account of The English Colony In N.S. Wales, II, P. 381.



أن يعطوا أنفسهم الوجه الخارجي لطوطمهم. وفي أعياد دينية معينة بين التلينكيت، كان الشخص الذي يتولى إدارة الطقوس يلبس عباءة تمثّل، إما كلياً أو جزئياً، جسد الحيوان الذي يحمل اسمه[1]. وهذه الاستخدامات ذاتها توجد أيضاً في كامل شمالي غرب أمريكا[2]. كما توجد أيضاً بين المينيتاري، حين يذهبون إلى القتال[3]، وبين هنود البيوبيلو[4]. أما في غير مكان، وحين يكون الطوطم طائراً، فكان الرجال يرتدون ريش هذا الطائر على رؤوسهم[5]. فبين الإيوا، لكل عشيرة طريقتها في قصّ الشعر. ففي عشيرة النسر، كانت تُترك خصلتان كبيرتان في مقدمة الرأس، في حين تترك ثالثة في الخلف، وفي عشيرة البوفالو، كانت الخصل بهيئة القرون[6]. وبين الأوماها، توجد أمور مماثلة: فكل عشيرة لها لباس الرأس الخاص بها. ففي عشيرة السلحفاة، على سبيل المثال، كان الشعر يُحلق جميعاً، ما عدا ست خصل، اثنتان على كل جانب من الرأس، وواحدة في الأمام، وواحدة في الخلف، على نحوٍ يحاكي ساقيّ ورأس وذيل الحيوان[7].

غير أن الأكثر شيوعاً هو أن تُطبع العلامة لطوطمية طباعةً على الجسد: ذلك أنّ هذه هي طريقة التمثيل التي تقدر عليها حتى المجتمعات الأقل تقدماً. ولقد طُرح السؤال في بعض الأحيان عمّا إذا كانت الشعيرة المتمثلة بخلع السنّين العلويين للفتيان عند البلوغ تتوخّى إنتاج شكل من الطوطم أم لا. والحقيقة في هذا الأمر ليست راسخة بعد، غير أنّ من الجدير ذكره أنّ السكان المحليين أنفسهم يفسّرون هذه العادة على هذا النحو. وعلى سبيل المثال، فإنّ خلع الأسنان بين الأرونتا لم يكن يُمارس إلا بين عشيرتي المطر والماء، وبحسب التقاليد الآن، فإنّ هدف هذه العملية هو أن تجعل وجوههم تبدو مثل غيوم سوداء بأطراف نيّرة يُعتقد أنها تعلن عن وصول المطر

---

(1) Krause, P. 237.
(2) Swanton, Social Condition, PP. 435ff., Boas, The Social. Organization And Sevret Societies of The Kwakiull Indians, P. 358.
(3) Frazer, Totemism, P. 26.
(4) Bourke, The Snake Dance of The Moquis of Arizona, P. 229.
J.W.Fewkes, The Group of Tusayan Ceremonial Called Katcinas,In XV Th Rep, 1897, PP. 151, 263.
(5) Miller, Geschicht Der Amerikanischen Urreligionen, P. 327.
(6) School Craft, Op. Cit., III, P. 269.
(7) Doresy, Omaha Social., Third Rep, PP. 229, 238, 240, 245.



السريع، ولذا كانت تُعتبر أشياء من العائلة ذاتها[1]. وهذا دليل على أن المحلّي نفسه يعي أن غاية هذه الضروب من التشويه هي أن تعطيه، اصطلاحياً على الأقل، وجه طوطمه. وبين الأرونتا ذاتها، وفي سياق شعائر البضع والحزّ، كانت تُحدث جروح معينة في أخوات المبتدئ وفي زوجته المقبلة؛ أما الندوب الناجمة عن ذلك، والتي كان شكلها يُمثّل أيضاً على شيء ما مقدس سوف نتكلم عنه بعد قليل ويُدعى الـChuringa، فإنّها كانت، هي الخطوط المرسومة على الـChuringa، بمثابة شعار طوطمي[2]، وبين الكايتيش، كان يُعتد أنّ الـ Euro وثيق الصلة بالمطر[3]، فكان رجال عشيرة المطر يضعون في آذانهم أحلاقاً صغيرة مصنوعة من أسنان الـ Euro[4]. وبين اليركلا، خلال تعدية أو إدخال الشباب، كان يُحدث في الواحد منهم عدداً معيناً من الجروح التي تخلّف ندبات؛ وكان عدد وشكل هذه الجروح يختلف باختلاف الطواطم[5]. ولقد ذكر أحد المخبرين الذين كانوا يقدمون المعلومات لفيزون، هذه الواقعة ذاتها لدى القبائل التي قام برصدها[6]. وتبعاً لهويت، فإنّ علاقة من النوع ذاته توجد لدى الديري بين أشكال معينة للندوب وطوطم المياه[7]. وبين هنود الشمال الغربي، نجد أنّ ثمة عادة شائعة جداً تتمثل بوشم أنفسهم بوشم الطوطم[8].

---

(1) Spenerr and Gillen, Nat. Tr., P. 451.

(2) نفس المصدر، ص257.

(3) سوف نرى أدناه معنى هذه العلاقات (BK, II, Ch. Iv).

(4) سبنسر وغلين، نفسه، ص296.

(5) Howitt, Nat. Tr., PP. 744 - 746, Cf. P.129.

(6) Kamilaroi and Kurnai, P. 66n. ومن الصحيح أن مخبرين آخرين يعارضون هذه الواقعة.

(7) هويت، نفسه، ص744.

(8) Swanton, Contributians to the Ethnology of the Haida, P..41ff., Pi XX And XXI, Boas, The Social Organization Of The Kwakivtl, P. 318, Swanton, Thingit, Pl, XvI Ff. في أحد الأمكنة، خارج المنطقتين الإثنوغرافيتين اللتين ندرسهما بصورة خاصة، هذه الوشوم تكون موضوعة على الحيوانات التي تعود للعشيرة. فالبيشوانا في إفريقيا الجنوبية تنقسم إلى عدد معين من العشائر؛ فهناك شعب التمساح، والبوفالو، والقرد...إلخ، وعلى سبيل المثال، فإنّ شعب التمساح يجرون بَضْعاً في آذان قطعانهم يشبه شكله فكّ هذا الحيوان (Casalis, Les Basoutos, P. 221). وبحسب روبرتسون سميث، فإنّ هذه العادة نفسها تُرى بين العرب القدماء. انظر: Kinship And Marriage In Early Arabia, PP. 212-214.



وحتى لو لم تكن الوشوم التي تُجرى عن طريق ضروب التشويه أو الندوب ذات دلالة طوطمية على الدوام[1]، فإنّ الأمر مختلف بالنسبة للتصاميم البسيطة المرسومة على الجسد: فهي عموماً تمثيلات للطوطم. ويظل صحيحاً أنّ المحلي لا يجري هذه التمثيلات كل يوم، فحين يكون منهمكاً بمشاغل اقتصادية محضة، أو حين تتوزّع الجماعة العائلية لكي تقنص أو تصطاد السمك، لا يزعج نفسه بكل هذه البهارج الشخصية، بالغة التعقيد. غير أنه حين تجتمع العشيرة لتحيا حياةً مشتركة ولتتعاون في الطقوس الدينية، فإنّ على المحلي الفرد أن يزيّن نفسه. وكما سنرى، فإنّ كل طقس معين يُعنى بطوطم معين، ونظرياً فإنّ الشعائر المعيّنة بطوطم معيّن لا يمكن أداؤها إلا من قبل أتباع ذلك الطوطم. وأولئك الذين يؤدّون[2]، ومن يأخذون دور الكهنة، بل وفي بعض الأحيان من يساعدون كمشاهدين، عادةً ما تكون التصاميم التي تمثّل الطوطم على أجسادهم[3]، وإن واحدةً من أهم شعائر التعدية، التي يدخل من خلالها الشاب حياة القبيلة الدينية، تتمثّل في رسم الرمز الطوطمي على جسده[4].

(1) مهما يكن، فإنه بحسب سبنسر وغيلن، ثمة بعض الوشوم التي ليس لها أية دلالة دينية. انظر: Nat. Tr., Pp. 41ff., Nor. Tr., Pp. 45-54-56

(2) بين الأرونتا، هذه القاعدة لها استثناءات سوف نشرحها أدناه.

(3) Spencer And Gillen, Nat. Tr., P. 162, Nor. Tr., Pp. 179-259-292-295, Schulze. Loc, Cit., P. 221.

إن الشيء الممثل على هذا النحو ليس الطوطم نفسه على الدوام، وإنما واحد من تلك الأشياء التي تُعد، نظراً لارتباطها بالطوطم، على أنها من نفس عائلة الأشياء.

(4) هذا هو الحال، مثلاً، بين الوارامونغا، والولباري، والولمالا، والتجينغيلي، والأومبايا والأونماتجيرا (Nor. Tr., 339-348). وبين الوارامونغا، وفي لحظة تنفيذ التصميم، فإن المنفّذ يخاطب المتعدي بالكلمات التالية: "هذه العلامة تخص مكانك، لا تتطلع إلى مكان آخر". وهذا يعني، كما يقول سبنسر وغيلن "إن على الشاب ألا ينخرط في طقوس تخص طواطم أخرى غير طوطمه: وهي تشير أيضاً إلى الاقتران الوثيق الذي يُفترض وجوده بين إنسان وطوطمه وأية بقعة مرتبطة على نحوٍ خاص بهذا الطوطم" (Nor. Tr., P. 584 And N). وبين الوارامونغا، ينتقل الطوطم من الأب إلى الابن. ولذا فإنّ لكلّ محلّة أو مكان طوطمه الخاص.



صحيح أن التصميم المرسوم على هذا النحو لدى الأرونتا لا يمثّل على الدوام وبالضرورة طوطم من يتعدّى[1]، إلا أن هذه هي الاستثناءات وليست القاعدة، وذلك ناجم، من غير شك، عن حالة التنظيم الطوطمي المضطربة لهذه القبيلة[2]. وكذلك فإنّه حتى بين الأورونتا، وفي أشدّ لحظات التعدية وقاراً، والتي تمثّل ذروتها وقدسيتها، حين يُسمح للمعتنق الجديد بدخول المَقْدِس حيث تُحفظ جميع الأشياء المقدسة العائدة للقبيلة، فإنّ رسماً شعارياً يوضع عليه؛ وهو هذه المرة طوطم الشاب الذي يُمثّل على هذا النحو[3].

(1) Spencer And Gillen. Nat. Tr., Pp. 215, 241, 376.

(2) يجب أن نتذكر أن الطفل في هذه القبيلة يكون لهطوطم مختلف عنطوطم والده، أو والدته، أو أقربائه عموماً. والأقرباء من كلا الطرفين هم المؤدون المخصصون لطقوس التعدية. وبالتالي ولأن إنساناً ما لا يستطيع من حيث المبدأ أن يتمتع بصفة المؤدّي أو الكائن إلا في طقوس طوطمه الخاص، فإنّ الشعائر التي يتعدّى من خلالها الشاب في حالات معينةيجب أن تكون مرتبطةبطوطم ليس طوطمه الخاص: ونجد حالات من هذا النوع لدى سبنسر وغيلن، Nat. Tr، ص229. ووجود نوع من الشذوذ هنا تبيّنه بوضوح واقعة أن الختان يقع للطوطم الذي يسيطر لدى الجماعةالمحلية للمتعدّي، أي يقع للطوطم الذي سيكون طوطم المتعدّي نفسه، إذا لم يكن التنظيم الطوطمي مضطرباً، وإذا ما كان هذا التنظيم بين الأرونتا ما هو عليه بين الوارامونغا. انظر: Spencer And Gillen, Ibid., P. 219.

ويترتب على هذا الاضطراب علاقة أخرى. فأثره يتمثل، علىالعموم فيتوسيع الروابط التي تصل كل طوطم بجماعة خاصة توسيعاً قليلاً، حيث أن من الممكن لكل طوطم أن يحوز أعضاءً في كل الجماعات المحلية الممكنة، وحتى في البطنين. والحال أن فكرة قيامفرد من طوطم آخر بإحياء طقوس طوطم معين ـ وهي فكرة معاكسةتماماً لمبدأ الطوطمية ذاته، كما سنرى بصورة أفضل بعد قليل ـ تكون على هذا النحو مقبولةدونمقاومة كبيرة. ولقد تم الإقرار بأن شخصاً تكشف له روح من الأرواح صيغة طقسٍ ما له الحق في أن يتدصر هذا الطقس، حتى لو لم يكن من الطوطم المعني هو نفسه (Nat. Tr., P. 519). بيد أن كون هذا الأمر بمثابةاستثناء للقاعدة ونتاج لنوعٍ من التسامح تثبته واقعة أن المنتفع من الصيغة ليس له الحق المطلق فيالتصرف بها، فإذا ما نقلها ـ وهذا النقل شائع ـ فذلك بالضرورة إلى عضو من أعضاء الطوطم الذيتخصه الشعيرة (Nat. Tr., Ibid).

(3) Nat. Tr., P140، فيهذه الحالة، يحتفظ المبتدئ بالتزيين الذي زين بهنفسه إلى أن يختفي من تلقاء ذاته بفعل الزمن.



أما الروابط التي تربط بين الفرد وطوطمه فهي بالغة القوة حتى إنَّ شعار العشيرة لدى قبائل الساحل الشمالي الغربي من أمريكا يُرسم لا على الحي وحسب وإنّما على الميت أيضاً: حيث يضعون العلامة الطوطمية على الجثة قبل أن تُدْفَن.

ـ 3 ـ

تمكّننا هذه التزيينات الطوطمية من رؤية أن الطوطم ليس مجرد اسم وشعار. فهي تُستخدم في سياق الطقوس الدينية؛ وهي جزء من الخدمة الطقسية؛ ففي حين أنّ الطوطم رمز جمعيّ، إلا أنه يتّسم أيضاً بطابع ديني. والحقيقة أن الأشياء تُصنف تبعاً لصلتها به على أنها مقدّسة أو مدنّسة. فهو النمط الحقيقي للشيء المقدّس.

إن قبائل أستراليا الوسطى، خاصة الأرونتا، واللوريتجا، والكايتيش، والأنماتجيرا، والإلبيرا[1]، تستخدم على نحوٍ دائم أدوات معينة في شعائرها يُطلق عليها الأرونتا اسم Churinga، بحسب ما يقول سبنسر وغلين، أو Tjurunga، بحسب ستريلو[2]. وهي قطع من الخشب أو قطع من الحجر المصقول، متنوعة في أشكالها أشدَّ التنوع، إلا أنها بيضوية أو مستطيلة بوجه عام[3]. وكل جماعة طوطمية لديها مجموعة مهمة إلى هذا الحدّ أو ذاك من هذه الأدوات. وعلى كل واحدة منها حُفر تصميم يمثّل طوطم هذه الجماعة بالذات[4]. وثمة عدد من الـ Churinga له ثقب في أحد الأطراف، يُدخل فيه خيط من الشعر البشري أو من شعر الأبوسوم، أما تلك المصنوعة من الخشب والمثقوبة على هذا النحو فتخدم ذات الأغراض التي تخدمها أدوات العبادة التي

---

(1) ثمة بعضها أيضاً بين الوارامونغا، إنما بأعداد أقل مما هو بين الأورنتا: وهي لا تصور في الطقوس الطوطمية على الرغم من مكانتها في الأساطير (Nor. Tr., P163).

(2) تستخدم القبائل الأخرى أسماء أخرى، وإذا ما كنا نضفي نوعاً من المعنى العام على المصطلح الذي تستخدمه الأرونتا، فذلك لأنّ الـChuringa تحظى في هذه القبيلة بأهم مكانة ودُرست فيها على أفضل وجه.

(3) ستريلو، II، ص81.

(4) ثمة بعضها مما لا يظهر عليهاأي تصميم. انظر: Spencer And Gillen, Nat. Tr. P 144.



أطلق عليها الإثنوغرافيون الإنجليز اسم «الـ ـ Bull Roarer» فمن خلال الخيط المعلقة به، تدوّر بسرعة في الهواء على نحو يحدث نوعاً من الدمدمة المماثلة لما تحدثه الدمى المسمّاة بهذا الاسم والتي لا يزال أطفالنا يستخدمونها؛ وهذه الضجة المصمّمة لها دلالة شعائرية وتصاحب جميع الطقوس مهما تكن أهميتها. وهذه الضروب من الـChuringa هي Bull-Roarers حقيقية. غير أن هنالك غيرها ليست مصنوعة من الخشب وليست مثقوبة؛ ولذا لا يمكن أن تُستخدم على هذا النحو. إلا أنها تثير وتلهم العواطف الدينية ذاتها على الرغم من ذلك.

والحال، أن كلّ Churinga، مهما يكن الغرض الذي تستخدم من أجله، تُعدّ من بين الأشياء المقدسة على نحوٍ بارز، فلا يفوقها أي شيء في مكانتها الدينية، وهذا ما تشير إليه حتى الكلمةُ المستخدمة في الدلالة عليها. فهي ليست مجرد معنى ماديّ وإنما أيضاً معنى وصفي مقدّس. وعلاوةً على هذا، فإنّ من بين الأسماء المتعددة التي يمتلكها كل أرونتا، ثمة اسم بالغ القداسة لا ينبغي أن يُباح به لغريب، وهو يُلفظ إنما نادراً، فإذا ما لُفظ، لُفظ في صوتٍ خفيض ونوعٍ من الهمس الغامض. ويُدعى هذا الاسم الآن بالـ Aritna Churinga (Aritna تعني اسم)[1]. وعموماً، فإنّ كلمة Churinga تُستخدم في الإشارة إلى جميع الأفعال الطقسية؛ وعلى سبيل المثال، فإنّ Ilia Churinga تدلّ على عبادة الإيمو[2] (طائر أسترالي يشبه النعامة). وحين تستخدم Churinga مادياً،

(1) Nat. Tr., Pp. 139 And 648, Strehlow, II, P75.

(2) إن ستريلو، الذي يكتب Tjurunga، يعطي ترجمة مختلفة قليلاً لهذه الكلمة، يقول: "تعني هذه الكلمة ما هو سرّي وشخصي (Der Eigene Geheime). حيث Tju كلمة قديمة تعني خفيّ أو سرّي، وRunga تعني ماهولي". لكنّ كيمب الذي يمثل في هذا الأمر مرجعاً أشدّ ثقة من ستريلو، يترجم Tju بالعظيم، والقوي والمقدس. انظر:

Kempe, Vocabulary of The Tribes Inhabiting Macdonell Ranges, S.V. Tju, In Transactionof the R.Society Of Victoria, Vol. XIII.

وفي قرارة الأمر، فإنّ ترجمة ستريلو لا تختلف كثيراً عن الترجمة الأخرى كما يمكن أن يبدو للوهلة الأولى، ذلك أن ما هو سرّي يكون خفياً عن معرفة المدنّس، أي أنه مقدّس أما بالنسبة بمعنى Runga، فإنّه يبدو لنا مشكوكاً به إلى حدٍ بعيد. فطقوس الإيمو تعود إلى جميع أعضاء تلك العشيرة، حيث يمكن للجميع أن يشاركوا بها؛ ولذا فإنها ليست شخصية لأي منهم.



فإنّها تشير إلى الشيء الذي صفته الأساسية القداسة. والأشخاص المدنّسون، أي النساء والشباب الذين لم تتم تعديتهم الحياة الدينية، قد لا يتاح لهم أن يلمسوا الـ Churinga أو حتى أن يروها؛ وما يُتاح لهم لا يتعدّى النظر إليها من بعد، وحتى هذه ليست سوى فرص نادرة(1).

وتُحفظ الـ Churinga على نحو ورعٍ في مكان خاص، يُطلق عليه الأرونتا اسم Ertnatulunga(2). وهذا المكان عبارة عن كهف أو نوع من الحجر الخفي في مكان مهجور. ويكون مدخله مغلقاً بعناية بواسطة حجارة توضع بذكاء بحيث لا يمكن لغريب يمر بها أن يشك بأنّ الكنز الديني للعشيرة قريب منه مثل هذا القرب. والطابع القدسي للـ Churinga عظيم جداً بحيث أنه ينتقل للمكان الذي خُزِنت فيه: فالنساء ومن لم تتم تعديتهم لا يستطيعون الاقتراب منه. ولا يمكن للشاب قبل أن تكتمل تعديته تماماً أن يجد منفذاً إليه: وثمة أشخاص لا يُعتبرون جديرين بهذه الخطوة إلا بعد سنوات من الاختبار(3). بل إن الطبيعة الدينية لهذه الأدوات تشع إلى مسافة وتنتقل إلى كلّ المحيط: كل شيء قريب يُسهم في هذه الطبيعة ذاتها ويكون لذلك بعيداً عن لمسة الدناسة. فإذا ما طارد شخص شخصاً آخر، فإنّ هذا الأخير ينجو إذا أفلح في الوصول إلى الـ Ertnatulunga؛ حيث لا يمكن الإمساك به هناك. بل إن الحيوان الجريح الذي يلجأ إلى هناك ينبغي أن يُحترم(4). والنزاعات محرّمة هناك، إنه مكان السلام، كما يُقال في المجتمعات الجرمانية؛ إنه مَقْدِس الجماعة الطوطمية، وهو ملاذ وملجأ حقيقي.

---

(1) Nat. Tr., Pp 130-132, Streglow, II, P78.

إن المرأة التي رأت الـChuringa أو الرجل الذي يريها إياها يُقتلان كلاهما.

(2) يدعو ستريلو هذا المكان، المحدد بالمصطلحات ذاتها تماماً كما لدى سبنسر وغيلن، يدعوه Arknanaua بدلاً من Ertnatulunga (ستريلو، II، ص78).

(3) Nor. Tr., P 270. Nat. Tr., P140.

(4)ستريلو، II، ص78. وعلى أية حال فإنّ ستريلو يقول إذا ما لجأ القاتل إلى القرب من الـErtnatulunga، فإنّه يُلاحق هناك دون شفقة ويُقتل. والحال أننا نجد صعوبة في التوفيق بين هذه الواقعة والمزية التي تتمتع بها الحيوانات، ونتساءل إنْ لم تكن الصرامة التي يُعامل بها المجرم شيئاً قريب العهد ولا ينبغي أن يُنسب إلى ضعف التابو الذي يحمي الـErtnaulunga.



غير أن فضائل الـChuringa لا تقتصر في تجلياتها على الطريقة التي تبقي بها المدنّس بعيداً. فهي معزولة على هذا النحو لأنها شيء له قيمته الدنيا الرفيعة والذي يؤدي ضياعه إلى أذية الجماعة والأفراد أذية شديدة. وللـChuringa كل صفات الإعجاز: فهي تشفي الجروح بالمسّ، خاصة تلك الناجمة عن الختان[1]؛ وهي تحوز على القوة نفسها حيال المرض[2]؛ وتفيد في جعل اللحية تنمو[3]؛ وتسبغ قوى مهمة على النوع الطوطمي، الذي تضمن تكاثره العادي[4]؛ وتهب البشر القوة، والشجاعة، والتصميم، في حين أنها تعمد، من جهة أخرى، إلى قمع وإضعاف أعدائها. وهذا الاعتقاد الأخير راسخ الجذور حتى إنه حين يقف خصمان قبالة أحدهما الآخر، إذا ما رأى أحدهما أن الآخر قد جلب الـ Churinga معه، فإنّه يفقد ثقته بنفسه وتكون هزيمته محققة[5]. ولذا فإن ما من أداة شعائرية تحتل مثل هذه المكانة الهامة في الطقوس الدينية[6]. وعن طريق ضروب شتى من المسح، فإنّ قدراتها تنتقل إما إلى الكهنة أو المساعدين؛ ولإحداث ذلك، فإنّها تُفرك فوق أعضاء المؤمن ومعدته بعد أن تُغطى بالشحم[7]؛ أو أنها تُغطّى في بعض الأحيان بالزغب الذي يتطاير ويتبعثر في كل اتجاه حين تُدوّر، وهذه عبارة عن طريقة في نشر الفضائل التي تنطوي عليها[8].

---

(1) Nat. Tr., P. 248.

(2) Ibid., PP. 545f. Strehlow. II, P. 79.

على سبيل المثال، فإن الغبار الناجم عن حكّ الـ Churinga بحجر، إذا ما حُلّ في الماء، يشكل دواءاً يعيد الصحة للأشخاص العليلين.

(3) Nat. Tr, PP. 545f.، لكن ستريلو (II، ص79) يعارض ذلك.

(4) على سبيل المثال، إذا وُضعت Churinga طوطم اليام في التراب، فإنّها تجعل اليام ينمو. انظر: Nor. Tr, P. 275، وهي تملك القدرة ذاتها بالنسبة للحيوانات. انظر:

Strehlow, II, PP. 76, 78, III, PP. 3-7.

(5) Nat. Tr, PP. 135, Strehlow, II, P. 79.

(6) Nor. Tr, P. 278.

(7) Ibid., P. 180.

(8) Ibid., P. 272 f.



غير أنها لا تقتصر في تقديمها الفائدة على الأفراد؛ فمصير العشيرة ككل مرتبط بمصيرها. فضياعها مصيبة؛ أعظم كارثة يمكن أن تقع على رؤوس الجماعة[1]. ففي بعض الأحيان هي تترك الـ Ertnatulunga، كما يحصل مثلاً حين تُعار إلى جماعة أخرى[2]. وعندئذٍ يحلّ حداد عام حقيقي. وعلى مدى أسبوعين، يأخذ شعب الطوطم بالبكاء والنحيب، ويُغطّون أجسادهم بالطين الأبيض كما يفعلون حين يفقدون أحد الأقرباء[3]. والـ Churinga لا تُترك في متناول أيّ كان وتحت تصرفه، فالـErtnatulunga حيث تُحفظ يكون تحت سيطرة زعيم الجماعة. صحيح أنّ لكل فرد حقوقه الخاصة في بعض منها[4]، إلا أنه لا يستطيع على الرغم من كونه مالكاً لها بمعنى من المعاني، أن يفيد منها إلا بإذن من الزعيم بإشرافه. فهي كنز جمعي؛ وصندوق العشيرة المقدس[5]. والإخلاص الذي تشكّل موضوعه يكشف عن مدى ارتفاع القيمة المنسوبة إليها. والاحترام الذي تُعامل به ينمّ عليه وقار الحركة[6]. فهم يُعنون بها، يدهنونها بالشحم، يفركونها، يصقلونها، وحين تُنقل من مكان إلى آخر، فإنّ ذلك يكون في وسط الطقوس الذي يمثّل شهادة على واقعة أنّ هذا النقل يُعتبر فعلاً ذا أهمية عظيمة[7].

والـChuringa بحدّ ذاتها هي أشياء من الخشب والحجر شأن الأشياء

---

(1) Nat. Tr., P. 135.

(2)تستعير جماعة ما الـ Churinga من جماعة أخرى وفي ذهنها أنها سوف تنقل بعضاً من فضائلها وأن حضورها سوف يزيد من حيوية الأفراد وحيوية الجماعة. انظر: Nat. Tr., PP. 158 ff.

(3) Ibid, P. 136.

(4) كل فرد مرتبط برابطة خاصة مع Churinga خاصة تضمن له حياته، كما أنه مرتبط بتلك التي تلقاها من أهله كميراث.

(5) Nat. Tr, P. 154, Nor. Tr, P. 193.

إنّ الـ Churinga هي جمعية إلى حدٍّ بعيد حتى إنّها تحتل مكانة الـ (Messag - Sticks) التي يزوّد بها رُسُل القبائل الأخرى، حين يُرسلون لدعوة جماعات أجنبية إلى طقس (nat. Tr, PP. 141 f).

(6) المصدر السابق، ص326. يجب ملاحظة أنّ الـ Biul - Roarers تُستخدم بالطريقة ذاتها. انظر: Mathews, Aboriginal Tribes of N.s Wales and Victoria, in Jour. Of Roy. Soc. Of N.S Wales, XXXVII, PP. 307f.

(7) Nat. Tr, PP. 161, 259 ff.



الأخرى؛ وهي لا تُميّز من الأشياء المدنّسة من نفس النوع إلا بخصوصية واحدة: إنّ العلامة الطوطمية مرسومة أو محفورة عليها. ولذا فإنّ هذه العلامة وحدها هي ما يضفي عليها طابعها المقدس. صحيح أنّ الـChuringa، بحسب سبنسر وغلين، تخدم كمكان إقامة لروح سلف من الأسلاف وأنّ حضور هذه الروح هو ما يهب هذه الخاصية[1]، إلا أنّ ستريلو، إذ يعلن عدم دقة هذا التفسير، يقترح بدوره تفسيراً آخر لا يختلف في حقيقته عن الأول: هو يزعم أنّ الـ Churinga تُعتبر بمثابة صورة لجسد السلف، أو الجسد نفسه[2]. وهكذا، فإنّ العواطف التي يلهمها السلف، في الحالتين، هي التي تتشبّث بالشيء المادي وتحوله إلى نوع من الفيتش، غير أن هذين التصورين اللذين لا يختلفان، بالمناسبة إلا في حرفية الأسطورة ـ قد رُكّبا لاحقاً، لتفسير الطابع المقدس للـChuringa. ففي تشكيل هذه القطع من الخشب والأحجار، وفي مظهرها الخارجي، ليس ثمة ما يُحتّم لها أن تُعدّ موضوعاً لروح السلف، أو صورة لجسده. ولذا، فإنّ البشر إذا ما تخيلوا هذه الأسطورة، فذلك لكي يفسّروا الاحترام الديني الذي تلهمه إياهم هذه الأشياء، والاحترام لا تحدده الأسطورة. وهذا التفسير شأن كثير من التفسيرات الأسطورية، لا يجيب على السؤال إلا بتكراره بمصطلحات مختلفة قليلاً؛ ذلك أن القول إنّ الـ Churinga مقدسة وإن لها هذه العلاقة أو تلك مع كائن مقدس، ليس سوى إعلان عن الواقعة ذاتها بطريقتين مختلفتين؛ دون أن يكون تفسيراً لها. وعلاوةً على هذا، وبحسب اعتراف سبنسر وغلين، فإنّ هنالك بعض الــ Churinga بين الأرونتا كان قد صنعها شيوخ الجماعة، بمعرفة الجميع وأمام أنظارهم[3]؛ ومن الواضح أن مثل

---

(1) المصدر السابق، ص138.

(2) Strehlow, I, Vorwort. In Fine, II, PP. 76- 77 And 82,
بالنسبة للأرونتا، هي جسد السلف ذاته، بالنسبة للوريتجا، هي مجرد صورة.

(3) حين يولد طفل، فإنّ أمه تُري أباه البقعة التي تعتقد أن روح السلف دخلتها فيها. والأب، مصحوباً ببعض الأقرباء يمضي إلى هذه البقعة ويبحث عن الــ Churinga التي يُعتقد أنّ السلف قد تركها هناك في اللحظة التي تجسد فيها. فإذا ما وُجدت هناك، فإنّ شيخاً من شيوخ الجماعة يكون قد وضعها هناك بلا شك (هذه هي فرضية سبنسر وغلين). وإذا لم يجدوها، فإنّ Churinga جديدة تُصنع بحسب طريقة معينة. انظر: Nat. Tr., P. 132. Cf. Strehlow, II, P. 80.



هذه الـ Churinga لم تتأتّ عن الأسلاف العظماء. وهي، على أية حال، تمتلك القوة ذاتها التي تمتلكها الأخريات، على الرغم من فروقات معينة في الدرجة، وتُحفظ بالطريقة ذاتها. وأخيراً، فإنّ هنالك قبائل كاملة لا تُقرن فيها الـChuringa بروح من الأرواح[1]. وعندها فإنّ طبيعتها الدينية تأتيها من مصدر آخر، ومن أين يمكن أن تأتي، إنْ لم يكن من الخاتم الطوطمي أو الدمغة الطوطمية التي تحملها؟ ولذا، فإنّ مظاهر الشعيرة تتوجّه في الحقيقة إلى هذه الصورة، فهي التي تقدس الشيء المنحوتة عليه.

لدى الأرونتا والقبائل المجاورة، ثمة أداتان طقسيتان ترتبطان ارتباطاً وثيقاً بالطوطم والـ Churinga ذاتها، وتدخلان في العادة في تشكيلها: إنهما الـNurtunja والـ Waninga.

والـNurtunja، التي توجد بين الأرونتا الشمالية وجيرانها الأقربين[2]، تتألف مبدئياً من دعامة شاقولية إما أن تكون رمحاً مفرداً، أو عدداً من الرماح المجموعة في حزمة، أو أن تكون عموداً بسيطاً[3]، وتُشدُّ حُزم من العشب حولها من جميع الجهات بواسطة أحزم أو حبال قصيرة مصنوعة من الشعر. وفوق هذا، يوضع الزغب، إما مرتباً في حلقات أو في خطوط متوازية تجري من قمة الدعاية حتى أسلفها. وتُزيّن القمة بريش نسر. وهذا هو الشكل النمطي الأشد عمومية؛ أما في الحالات الخاصة، فنجد فيه جميع ضروب التنويع[4].

---

(1) هذا هو الحال بين الوارامونغا، والأورابونا، والورغايا، والأومبايا، والتجينغالي والغانجي (Nor. Tr., PP. 258, 275f) وهكذا كما يقول سبنسر وغلين، «فهي تُعد ذات قيمة رفيعة بسبب اقترانها لطوطم» (المصدر السابق، ص176). وثمة أمثلة على هذه الواقعة ذاتها بين الأرونتا (Nut. Tr., P. 156).

(2) الكايتيْس، والإلبيرا، والأونماتجيرا، ولكن نادراً ما توجد عند الأخيرة.

(3) يُستبدل بالعمود في بعض الأحيان Churinga طويلة جداً، توضع طرفاً لطرف.

(4) في بعض الأحيان يُعلّق شكل آخر أصغر من قمة الـ Nurtunja. وفي حالات أخرى، تكون بشكل صليب أو حرف T. والأندر من ذلك أن تغيب الدعامة الأساسية. انظر:
Nat. Tr., PP. 298-300, 360-364, 627.



أما الـWaninga، التي لا توجد إلا بين الأرونتا الجنوبية، والأوربونا واللوريتجا، فليس لها نموذج واحد عند أيّ من هذه القبائل. وإذا ما اختُزلت إلى عناصرها الأساسية: فإنّها هي أيضاً تتكون من دعامة شاقولية، عبارة عن عصا طويلة أو رمح طويلة عدة ياردات، مع قطعة واحدة أو قطعتين تتصالبان مع الدعامة في بعض الأحيان[1]. وفي الحالة الأولى نكون أمام شكل الصليب. أما الحبال فمصنوعة من شعر البشر أو الأبوسوم أو زغب البندقوط الذي يعبر قطرياً الفراغ الموجود بين ذراعيْ الصليب وطرفي المحور الأساسي؛ ولأنها شديدة القرب واحدتها من الأخرى، فإنّها تشكّل شبكة على شكل المعين الهندسي. وحين يكون هنالك قضيبان متصالبان، فإنّ هذه الحبال تسير من واحد إلى الآخر ومن هذا إلى قمة وأسفل الدعامة. وهي تُغطّى في بعض الأحيان بطبقة من الزغب، سميكة بما يكفي لإخفاء الهيكل. وبذا تأخذ الـWaninga مظهر الراية الحقيقية[2].

والـNurtunja والـWaninga، اللتان تحضران في كثير من الشعائر المهمة، هما موضوع احترام ديني شديد الشبه بذلك الذي تلهمه الـChuringa. فعملية صنعها ونصبها تجري بأعظم الوقار. وسواء كانت ثابتة في الأرض، أم يحملها الكاهن، فإنّها تدل على الموضوع المركزي للطقس: فحولها تُقام الرقصات وتؤدّى الشعائر. وفي سياق التعدية، فإنّ المبتدئ يساق إلى قدم Nurtunja

(1) في بعض الأحيان يكون هنالك ثلاثة من هذه القضبان المتصالبة.

(2) Nat. Tr., PP. 231 - 234, 310, 627.

إضافة إلى Nurtunja والـ Waninga، يميّز سبنسر وغيلن نوعاً ثالثاً من العمود المقدس أو الراية المقدسة، يدعوانه بالـ Kanana (ص364، 370، 629)، ويعترفان أنهما لم يستطيعا تحديد وظائفه، فيقتصران على ملاحظة أنه «يُعدّ شيئاً مشتركاً بين أعضاء كل الطواطم». وبحسب ستريلو (II, P. 23, N.2) فإنّ الـ Kanana التي يتحدث عنها سبنسر وغيلن، هي الـ Nurtunja الخاصة بطوطم القط البري. فبما أن هذا الحيوان هو موضوع عبادة قبليّة، فإنّ التبجيل الذي هو موضوعه يمكن بسهولةٍ أن يكون مشتركاً بين جميع العشائر.



منصوبة لهذا الغرض. فيقول له أحدهم: «هذه Nurtunja أبيك؛ لقد سبق لها أن صنعت كثيراً من الشباب». وبعد ذلك، ينبغي على المتعدّي أن يقبّل الـNurtunja[1]. وبهذه القبلة، فإنّه يدخل في علاقة مع المبدأ الديني المقيم هناك؛ فما يعطي الشاب القوة المطلوبة لتحمّل عملية البضع الرهيبة هو نوع من الاتصال الحقيقي[2]. وتلعب الـ Nurtunja أيضاً دوراً كبيراً في أساطير هذين المجتمعين. وتحكي الأساطير أنه في الأزمنة الخرافية أيام الأسلاف العظماء، اكْتُسِحّتْ منطقة القبيلة في كل اتجاه من قبل جماعات مؤلّفة من أفراد لهم نفس الطوطم[3]. وكل فرقة من هذه الجماعات كان لديها Nurtunja معها. وحين كانت تتوقف لتخيّم، قبل التوزّع على القنص، كان الأعضاء يثبتون الـNurtunja خاصتهم في الأرض، وكانت الـ Churinga خاصتهم تُعلّق في قمتها[4]. وهذا يكافئ القول إنهم كانوا يستودعونها أثمن الأشياء التي يملكونها.

كما كانت في الوقت ذاته نوعاً من المعيار الذي يخدم كمركز اجتماع أو احتشاد للجماعة. ولا يمكن أن تفوت المرء تلك الضروب من التشابه بين الـNurtunja والعمود المقدس لدى الأوماها.

والحال. أنَّ طبيعتها المقدسة لا يمكن أن تكون متأتية إلا عن سبب واحد: هو أنها تمثل الطوطم مادياً. فالخطوط الشاقولية أو حلقات الزغب التي تغطيها، وحتى الحبال مختلفة الألوان التي تشدّ ذراعي الـWaninga إلى المحور الأساسي، ليست مرتبة على نحوٍ اعتباطي، تبعاً لأذواق صانعيها؛ ذلك أنها لا بدّ أن تستجيب لنمط يحدده على نحوٍ صارمٍ ذلك التقليد الذي يمثّل الطوطم، في أذهان المحليين[5]. وهنا لا نستطيع أن نتساءل، كما فعلنا في حالة الـChuringa، ما إذا كان التبجيل الممنوح لهذه الأداة من أدوات العبادة ليس مجرد انعكاس

---

(1) Nor. Tr., P. 342, Nat. Tr., P. 309.
(2) Nat. Tr., P. 256.
(3) المصدر السابق، الفصلان X وXi.
(4) المصدر السابق، ص138، 144.
(5) Nat. Tr., PP. 232. 308, 313, 334, Etc., Nor. Tr., 182, 186, Etc,



لذلك التبجيل الذي يلهمه الأسلاف؛ ذلك أنّ ثمة قاعدة مفادها أن كل Nurtunga وكلّ Waninga لا تدوم إلا خلال الطقس الذي تستخدم فيه. وهي تُصنع كاملة مرة ثانية كلما كان ذلك ضرورياً وما إن تُنجز الشعيرة حتى تُجرَّد من زينتها وتُبعثر العناصر المؤلفة منها(1). إنها ليست أكثر من صور للطوطم، صور مؤقتة، وبالتالي فإنّها لا تلعب دوراً دينياً إلا على هذا الأساس، وعلى هذا الأساس وحده.

وهكذا فإنّ الـ Churinga والـ Nurtunja والـ Waninga لا تدين بطبيعتها الدينية إلا لواقعة أنها تحمل الشعار الطوطمي. فالشعار هو المقدس. وهو يحتفظ بهذه الطبيعة، بصرف النظر عن المكان الذي يُمثّل فيهز فهو في بعض الأحيان يُرسم على الصخور؛ وتُدعى هذه الرسوم Churinga Ilkinia، رسومٌ مقدسة(2). والحال أنّ التزيينات التي يزين بها أنفسهم في الطقوس الدينية كلٌّ من الكهنة والمساعدين لها الاسم ذاته: وقد لا يُتاح للنساء والأطفال رؤيتها(3). وفي سياق شعائر معينة، يُرسم الطوطم على الأرض. وتمثل الطريقة التي يتم بها ذلك شهادةً على العواطف التي يُلهمها هذا التصميم، وعلى القيمة الرفيعة المنسوبة له؛ فهو يُرسم في مكان رُشّ من قبل، وسُقي بالدم البشري(4)، وسوف نرى أنّ الدم بحدّ ذاته سائل مقدّس، لا يفيد إلا في استخدامات تقية على وجه الحصر. وحين يوضع التصميم، فإنّ المؤمن يظل جالساً على الأرض أمامه، في وضعية من الولاء الخالص(5). وإذا ما كان لنا أن نضفي على هذه الكلمة معنى يتماشى

---

(1) Nat. Tr., P. 346.

يقول البعض إنّ الـ Nurtunja تمثّل رمح السلف الذي كان على رأس كل عشيرة في الأزمنة الـ Alcheringa. إلا أنها ليست سوى تمثيل رمزي له: ليست نوعاً من الأثر الباقي، مثل الـ Churinga، التي يعتقد أنها متأتية عن السلف نفسه. هنا الطابع الثانوي للتفسير ملحوظ جداً.

(2) Nat. Tr., PP. 614 ff., Esp. p. 617, Nor. Tr., P. 749.

(3) Nat. Tr., P. 624.

(4) المصدر السابق، ص179.

(5) المصدر السابق، ص181.



مع ذهنية البدائي، فإنّ من الممكن القول إنّ الوضعية هي وضعية تعبّد. وهذا ما يمكننا من فهم كيف بقي الشعار الطوطمي شيئاً نفسياً بالنسبة لهنود أميركا الشمالية: فهو محاط على الدوام بضرب من الهالة الدينية.

غير أننا إذا ما كنّا نلتمس أن نفهم كيف صارت هذه التمثيلات الطوطمية مقدّسة إلى هذا الحدّ، فإنّ من الشائق أن نرى ما الذي تتكوّن منه.

فهي لدى هنود أميركا الشمالية صور مرسومة أو محفورة، أو منحوتة تحاول بأكبر قَدْر ممكن من الصدق أن تعيد إنتاج الوجه الخارجي للحيوان الطوطمي. أما الوسائل المستخدمة فهي تلك التي نستخدمها اليوم في ظروف مماثلة، باستثناء أنها أشدّ فجاجة على العموم. غير أن الأمر يختلف في أستراليا، والمجتمعات الأسترالية هي المكان الذي ينبغي أن نلتمس فيه أصل هذه التمثيلات. فعلى الرغم من أن الأسترالي يمكن أن يُظهر أنه قادر بما فيه الكفاية على محاكاة أشكال الأشياء على نحوٍ أوليّ وأساسي[1]، إلا أن التمثيلات المقدسة بشكل عام لا تبدي أيّ طموح بهذا الاتجاه: فهي تتكون أساساً من تصاميم هندسية مرسومة على الـ Churinga، أو الـ Nurtunga، أو الصخور، أو الأرض، أو الجسد البشري. وهي إما خطوط مستقيمة أو منحنية، مرسومة بطرائق شتى[2]، وليس لها في مجموعها سوى معنىً عرفي أو اصطلاحي تقليدي وحسب، أما الصلة بين الصورة والشيء الممثّل فهي صلة بعيدة أشد البعد وغير مباشرة حتى لا تكاد تُرى، إلا حين يُشار إليها. فوحدهم أفراد العشيرة يمكنهم القول ما هو المعنى المتصل بهذه المجموعة من الخطوط أو تلك[3]. والرجال والنساء يمثّلون عموماً بواسطة أنصاف دوائر، والحيوانات بواسطة دوائر كاملة

---

(1) انظر الأمثلة التي يوردها سبنسر وغلين: Nat. Tr., Fig. 131، حيث تجد تصاميم يتمتع الكثير منها بصفة تمثيل الحيوانات، النباتات، رؤوس البشر، إلخ، على الرغم من أنها جميعاً اصطلاحية بالطبع.

(2) Nat. Tr., P. 617, Nor. Tr., P. 716 Ff,

(3) Nat. Tr., P. 145, Strehlow, II, P. 80.



أو حلزونات[1] وآثار البشر والحيوانات بخطوط منقطة، ..إلخ. ولـذا فـإنّ معـنى الصور المستحصل على هذا النحو يكون معنىً بالغ الاعتباطية بحيـث يمكـن أن يكون لتصميم واحد معنيان مختلفان بالنسبة لرجلين يتبعان طوطمين مخـتلفين، فيتمثل حيوان ما هنا، وحيوان آخر أو نبات هنـاك. وهـذا مـا يـصحّ مزيـداً مـن الصحة على الـNurtunja والـWaninga. فكلّ منها تمثّل طوطماً مختلفاً. غير أن العناصر القليلة والبسيطة التي تدخل في تكوينها لا تترك مجالاً لتنويع شـديد في التركيب. والنتيجة هي أنّ اثنتين من الـNurtunja قـد يكـون لهمـا المظهـر ذاتـه تماماً، ولكنهما تعبّران عن شيئين اختلاف شجرة الصمغ والإيمو[2]. وحين تصنع Nurtunja، فإنّها تُعطى معنىً تحتفظ به طيلة الطقس، إلا أنـه يتثبّـت في النهايـة من خلال العرف والتقليد.

تُثبت هذه الوقائع أنه إذا ما كان الأسترالي شديد الميل إلى تمثيل طوطمـه، فذلك ليس من أجل أن يضع أمام ناظريه صورةً له يمكن لها أن تجدد الإحساس به في كلّ وقت، وإنما لأنه يشعر بالحاجة إلى تمثيل الفكـرة الـتي يـشكلها منـه بواسطة علامات مادية وخارجية، كائنة ما كانت هذه العلامات. لـسنا مـستعدين بعد لأن نحاول أن نفهم ما الذي دفع البدائي لأن يكتب فكرته عن طوطمه علـى شخصه وعلى أشياء مختلفة، غير أنّ من المهم أن نقرر الآن طبيعة الحاجة الـتي ولّدت هذه التمثيلات المتعددة[3].

---

(1) Nat, Tr., P. 151.

(2) المصدر السابق، ص346.

(3) لا مجال للشك في أنّ هذه التصاميم والرسوم لها طابع جمالي أيضاً؛ فهنا نجد الـشكل الأول للفن. ولأنها أيضاً وقبل كل شيء، لغة مكتوبة، فـإنّ أصـول التـصميم وأصـول الكتابـة هـي واحدة. بل إنّ من الواضح أنّ البشر يضعون التـصاميم، لا لكـي يثبتـوا أشـكالاً جميلـة فـوق الخشب أو الحجر تبهر الإحساس وإنما ليترجموا فكرهم في صورة مادية. انظر:
Schoolcraft, Ingian Tribes, I, P. 405, Dorsey, Siouan Cults, PP. 394 Ff.



الحيوان الطوطمي والإنسان

غير أن الصور الطوطمية ليست الأشياء المقدسة الوحيدة. فهنالك أشياء واقعية هي أيضاً موضوع للشعائر، نظراً للعلاقة التي تقيمها مع الطوطم: وهي قبل كل شيء كائنات النوع الطوطمي وأعضاء العشيرة.

ـ 1 ـ

وقبل كل شيء، وبما أن التصاميم التي تمثل الطوطم تثير عواطف دينية، فإنّ من الطبيعي أن تمتلك الأشياء التي تعيد التصاميم إنتاج أوجه منها هذه الخاصية ذاتها، بقدر معين على الأقل.

وهذه الأشياء هي حيوانات أو نباتات في قسمها الأكبر. والوظيفة المدنّسة للنبات أو حتى للحيوان هي في العادة أن يفيد كطعام؛ وبالتالي فإنّ الطابع المقدس للحيوان أو النبات الطوطمي يتبدّى من خلال واقعة تحريم أكلها. صحيح أنهما يمكن أن يدخلا، بوصفهما أشياء مقدسة، في تركيب ولائم معينة، وسوف نرى، في الحقيقة، أنهما يخدمان في بعض الأحيان كقرابين مقدسة حقيقية، غير أنهما لا يمكن في العادة أن يُستخدما للاستهلاك اليومي. وكل من يخترق هذه القاعدة، إنما يعرض نفسه لمخاطر رهيبة. وليس الأمر عندها أن الجماعة تتدخل لمعاقبة ذلك عامدة؛ بل يعتقد أن انتهاك المقدسات يفضي إلى الموت بصورة تلقائية. فثمة اقتناع بأن هنالك مبدأ مهيب ومروّع مقيم في النبات أو الحيوان الطوطمي، ولا يمكن أن يدخل العضوية المدنسة دون أن



يعيد تنظيمها أو يدمرها[1]. وفي قبائل معينة على الأقل، نجد أنّ لا أحد متحرر من هذا التحريم سوى الشيوخ وحدهم[2]، وسوف نرى لاحقاً سبب ذلك.

وإذا ما كان هذا التحريم شكلياً في عدد كبير من القبائل[3] ـ مع استثناءات معينة سوف ترد لاحقاً ـ فإنّ من الثابت أنه ينزع إلى الوَهنْ والضعف مع اضطراب التنظيم الطوطمي القديم. غير أن التقييدات التي تبقى حتى في ذلك الحين إنما تُثبت أنّ هذه الضروب من التخفيف لم تغدُ مقبولة دون مصاعب. وعلى سبيل المثال، فإنّه حين يُسمح بأكل النبات أو الحيوان اللذين يخدمان كطوطم، فإنّ من غير الممكن القيام بذلك بحرية؛ نتف صغيرة فقط هي التي تؤخذ في كل مرّة. أما تجاوز هذا المقدار فهو إثم شعائري تترتب عليه عواقب وخيمة[4]. أما في غير مكان، فإنّ التحريم يظل سليماً لا يُمس بالنسبة للأجزاء التي تُعدُّ الأشد نفاسة، أي الأشد قداسة؛ ومثال ذلك البيوض أو الدهن[5]. أما في أجزاء أخرى، فنجد أن الاستهلاك غير مسموح ما عدا حين يكون الحيوان المعنيّ لم يبلغ بعد مرحلة النضج[6]. وفي هذه الحالة، يعتقد البشر من غير شك أنّ الطابع المقدس لهذا الحيوان لم يكتمل بعد. وهكذا فإنّ الحاجز الذي يعزل الكائن الطوطمي ويحميه لا يستسلم إلا ببطء وبمقاومة نشطة تمثل شهادة على ما كان عليه الأمر في البداية.

---

(1) انظر أمثلة على ذلك في:

Taplin, The Narringeri, P. 63; Howitt, Nat. Tr, pp. 146, 769; Fison and Howitt, Kamilaroi and Kurnai, P. 169; Roth, Superstition, Magic and Medicine, 150; wyatt, Adylaide and Encounter Bay Tribe, in Woods, P. 168; Meyer, ibid, P. 186.

(2) هذا هو الحال لدى الوارامونغا (Nor. Tr., P. 168).

(3) على سبيل المثال، بين الوارامونغا، والأوربونا، والونغيبون، واليون، والوتجوبالوك، والبوانديك، والنجيومبا، إلخ.

(4) بين الكايتيش، إذا أكل رجل من العشيرة كثيراً من طوطمه، فإنّ أعضاء البطن الآخر يلجأون إلى عملية سحرية يُنتظَر منها أن تقتله، انظر:

Nor. Tr., P. 284; cf. Nat. Tr., P. 204; Langlon Parker, The Euahlayi Tribe, P. 20.

(5) Nat. Tr., P. 202, n; strehlow, II, P. 58.

(6) Nat. Tr., P. 173.



والحال، أنّ سبنسر وغلين يريان أنّ هذه التقييدات ليست بقايا لما كان ذات مرة تحريماً صارماً تراخت قبضته الآن، بل بدايات لتحريم يحاول توطيد نفسه. فهذان الكاتبان مقتنعان(1) أنه في البداية كانت هنالك حرية كاملة في الاستهلاك وأن التضييقات التي أُحدثت الآن هي حديثة العهد نسبياً. وهما يعتقدان أنهما يجدان البرهان على نظريتهما في الواقعتين التاليتين. فأولاً، وكما قلنا للتوّ، ثمة مناسبات مهيبة لا يقتصر فيها الأمر على إمكانية أن يأكل أفراد العشيرة أو زعيمها الحيوان أو النبات الطوطمي، وإنما يكون عليهم أن يفعلوا ذلك. وإضافة إلى هذا، فإنّ الأساطير تروي أنّ الأسلاف العظماء. مؤسسو العشائر، كانوا يأكلون طواطمهم بانتظام: فيقال، تالياً، إنّ هذه القصص لا يمكن فهمها إلا بوصفها صدى لزمن لم تكن التحريمات الحالية قائمة فيه.

غير أن استهلاك الطوطم، استهلاكاً متواضعاً، في سياق طقوس مهيبة معينة وكمطلب أو اقتضاء شعائري، لا ينطوي بأي حال من الأحوال على أن هذا الطوطم قد كان مرة صنفاً عادياً من أصناف الطعام. وعلى العكس تماماً، فإنّ الطعام الذي يأكله المرء في وليمة دينية خاصة يكون مقدساً على نحو جوهري، وبالتالي يكون محرَّماً على المدنَّس، أما بالنسبة للأساطير، فإنّ الطريقة النقدية المستخدمة هي طريقة مختزلة نوعاً ما، وإن كانت تعطي قيمة للوثائق التاريخية. وعموماً، فإنّ غاية الأساطير هي تأويل شعائر قائمة لا أن تحيي أحداثاً ماضية، فهي بمثابة تفسير للحاضر أكثر بكثير من كونها تاريخاً. وفي هذه الحالة، فإنّ التقليد أو التراث الذي يرى أن أسلاف العهد الخرافي قد أكلوا طوطمهم يكون منسجماً تماماً مع المعتقدات والشعائر المتسمة بالقوة. فالشيخ وأولئك الذين يتمتعون بمنزلة دينية رفيعة يكونون متحررين من التقييدات التي يخضع لها الأشخاص العاديون(2). حيث يمكنهم أكل الشيء المقدس لأنهم مقدسون هم أنفسهم؛ وهذه القاعدة ليست مقصورة على الطوطمية بأي حال من الأحوال، بل توجد في جميع الديانات على اختلافها. ثم أنّ الأبطال الأسلاف هم بمثابة

---

(1) Nat. Tr., PP. 207 ff.

(2) انظر أعلاه، ص151.



الآلهة تقريباً. ولذا فإنّ من الطبيعي أن يأكلوا الطعام المقدس[1]؛ في حين لا نجد سبباً لأن تُمنح هذه المزية للمدنس البسيط[2].

غير أنه ليس من المؤكّد ولا من المحتمل أن يكون التحريم في لحظة ما مطلقاً تماماً. ويبدو أنه كان هنالك على الدوام نوع من التعليق أو الإرجاء في حالة الضرورة، كما هو الحال، مثلاً، حين يكون شخص ما جائعاً وليس لديه أي شيء آخر كيما يهدئ جوعه[3]. وإننا لنجد لذلك سبباً أشد وجاهة حين يكون الطوطم شكلاً من الغذاء لا يمكن للإنسان أن يستغني عنه. وهكذا، نجد عدداً كبيراً من القبائل التي تتخذ الماء طوطماً؛ حيث يكون التحريم الصارم مستحيلاً في هذه الحالة. على الرغم من أن المزية الممنوحة حتى هنا تكون خاضعة لتقييدات معينة تحدّ كثيراً من استخدامه وتُظهر بوضوح أن هذا استخدام يسير بعكس مبدأ معروف. فبين الكايتيش والوارامونغا، لا يُسمح للشخص التابع لهذا الطوطم أن يشرب الماء على هواه؛ وقد لا يتناوله هو نفسه، بل يتلقاه من يد فريق ثالث ينبغي أن يكون منتمياً للبطن الذي لا يكون هذا الشخص فرداً من أفراده[4].

---

(1) يجب أن يبقى في الذهن أنَّ الأسلاف في هذه الأساطير لا يُمَثَّلون أبداً على أنهم يتغذّون بانتظام على طوطمهم. فالاستهلاك من هذا النوع هو، بخلاف ذلك، استثناء. وطعامهم العادي، بحسب ستريلو، هو طعام الحيوان ذاته (انظر ستريلو، I، ص4).

(2) ونضيف، أن هذه النظرية بأكملها تقوم على فرضية اعتباطية تماماً: فسبنسر وغلين، شأن فريزر، يقرّان أن قبائل أستراليا الوسطى، وخاصة الأرونتا، يمثلون الشكل الأقدم، وبالتالي الأنقى، من أشكال الطوطمية. وسوف نقول بعد قليل لماذا يبدو لنا هذا التخمين مخالفاً لكلّ احتمال. بل من المحتمل ألا يكون هؤلاء الكتّاب قد قبلوا أطروحتهم بمثل هذه الخفة لو لم يرفضوا اعتبار الطوطمية كديانة ولو لم يسيئوا تالياً فهم الطابع المقدس للطوطم.

(3)Talpin. The Narrinyeri, P. 64; Howitt, Nat. Tr., PP 145 and 147; spencer and Gillen, Nat. Tr., P. 202, Grey, loc. Cit., Curr, II, P. 462.

(4) Nat. Tr., PP. 106, 167.

لا يكفي أن يكون الوسيط من طوطم آخر: كما سنرى، فإنّ طوطم كل بطن محرَّم بقدرٍ ما على أعضاء البطن ذي الطوطم المختلف.



وتعقيد هذا الإجراء وما ينتج عنه من إرباك هو بمثابة برهان آخر على أنّ النفاذ إلى الشيء المقدس ليس حراً. وتنطبق هذه القاعدة ذاتها على قبائل أساسية معينة بحيث يؤكل الطوطم، سواء بسبب الضرورة أو أي سبب آخر. وينبغي أن نضيف أيضاً أن هذه الشرطية حين لا تكون ممكنة، كأن يكون الشخص بمفرده أو برفقة أفراد من بطنه وحسب، فإنّ بمقدوره أن يتصرف، بحكم الضرورة، دون وسيط. ومن الواضح أن التحريم يكون عرضة لكثير من ضروب التعديل والتخفيف.

ومع هذا، فإنّه يقوم على أفكار راسخةٍ بقوةٍ في الذهن بحيث أنه غالباً ما يبقى على قيد الحياة بعد زوال السبب الأصلي لوجوده. ولقد رأينا أن العشائر المختلفة في بطن من البطون ليست، في كل احتمال من الاحتمالات، سوى تقسيمات فرعية من عشيرة أصلية واحدة اعتراها التفكك. ولذا فقد كان ثمّة وقت كانت فيه العشائر جميعاً تتخذ الطوطم ذاته، نظراً لالتحامها معاً؛ ولذا فإنّه حيثما كانت ذكرى هذا الأصل المشترك غير ممحوَّةٍ تماماً، فإنّ كل عشيرة تواصل الشعور بأنها متحدة مع الأخريات وبأن طواطم هذه الأخريات ليست غريبة عنها كل الغرابة. ولهذا السبب فإنّ فرداً ما قد لا يأكل بحرية من طواطم تتخذها العشائر المختلفة التي تنتمي إلى البطن الذي ينتمي إليه؛ ولعلّه لا يمس هذه الطواطم إلا إذا أعطي إليه النبات أو الحيوان المحرَّم من قبل عضو من البطن الآخر[1].

ومن ضروب البقاء المماثلة لهذا النوع ذلك المتعلّق بالطواطم الأمومي.

(1) Nat. Tr., P. 167.

يمكننا الآن أن نفسّر بسهولة أكبر كيف يحصل عندما لا يُراعى تحريمٌ ما، أن البطن الآخر هو الذي ينتقم لهذا الانتهاك للمقدسات (انظر أعلاه، ص151، هامش 4). وذلك لأن له مصلحة في رؤية الحفاظ على القواعد. والواقع، أنهم يعتقدون أنه حين تُخرق القاعدة، فإنّ النوع الطوطمي قد لا يعود يتكاثر بوفرة. ولأن أعضاء البطن الآخر يستهلكونه على نحو منتظم، فإنّهم هم الذين يتأثرون. وهذا هو السبب في انتقامهم.



فثمة أسباب وجيهة للاعتقاد بأنّ الطوطم، في البداية، قد انتقل تبعاً لخط الأم أو الخط الرحمي. ولذا، فإنّه في كل مكان دخله النسب أو التحدّر بحسب خط الأب، ربما كان ذلك قد حدث بعد فترة طويلة ليس غير، كان سارياً خلالها المبدأ المعاكس وكان الطفل يتخذ طوطم أمه إلى جانب جميع التقييدات المرتبطة به. وعندها نجد، في بعض القبائل حيث يرث الطفل اليوم الطوطم الأبوي، أنّ بعض التحريمات التي كانت مكرّسة في الأصل لحماية طوطم أمه لا تزال على قيد الحياة: فهو لا يستطيع أن يأكله على هواه[1]. أما في الحالة الراهنة فلم يعد ثمة ما يتماشى مع هذا التحريم.

وإلى هذا التحريم للأكل غالباً ما يُضاف تحريم قتلِ الطوطم، أو الإمساك به، إذا ما كان نباتاً[2]. وبالطبع، فإنّنا نجد هنا أيضاً حالاتٍ من الاستثناء والتسامح. ونرى هذه الحالات بصورة خاصة عند الضرورة، حين يكون الطوطم

---

(1) هذا هو الحال بين اللوريتجا (ستريلو، II، ص60، 61)، والورغايا، الوارامونغا، والوالباري، والمارا، والأنولا، والبنبنغا.

انظر: .Nor. Tr., PP. 166, 167, 171, 173

وقد يؤكل من قبل الوارامونغا أو الولباري، إنما فقط حين يُقدَّم من قبل شخص من البطن الآخر. ويلاحظ سبنسر وغلين (ص167، الهامش)، أنه بهذا الصدد تبدو الطواطم الأبوية والأمومية خاضعة لقواعد مختلفة. صحيح أنه في كلتا الحالتين ينبغي للتقدمة أن تأتي من البطن الآخر، لكن عندما يتعلق الأمر بالطوطم الأبوي، أو الطوطم الذي يُدعى كذلك على نحو صحيح، فإنّ هذا البطن يكون البطن الذي لا ينتمي إليه الطوطم؛ أما بالنسبة للطوطم الأمومي، فإنّ العكس هو الصحيح. ولعل المبدأ قد رسخ أولاً بالنسبة للأول، ثم امتد بصورة آلية إلى الآخر، مع أن الوضع كان مختلفاً. وحين رسخت القاعدة مرّة بأن يحمي التحريم الطوطم، كان من الممكن تجاهلها فقط حين دعوة البطن الآخر، وراحت تُطبّق على طوطم الأم أيضاً.

(2) على سبيل المثال، بين الوارامونغا (Nor. Tr., P. 166)، والوتجوبالوك، والبوانديك، والكورناي (Howitt. PP. 146 f) والنارينييري (Talpin, P. 65).



حيواناً خطراً[1]، مثلاً، أو حين لا يكون لدى الشخص ما يأكله. بل إنّ هنالك قبائل يُحرَّم فيها على أعضائها صيد الحيوانات التي تحمل اسمها، بحسب ما تروي، في حين يمكن لهم أن يقتلوا هذه الحيوانات للآخرين[2]. غير أن الطريقة التي يتم بها هذا الفعل تشير بوضوح إلى أنه شيء محظور. حيث يبرر المرء هذا الفعل لنفسه كما لو أنه إثم، ويشهد على الغمّ الذي ينوء تحته وعلى المقت الذي يحسّ به[3]، في الوقت الذي يحترس فيه ألا يعاني الحيوان سوى أقل قدرٍ ممكن من المعاناة[4].

وعلاوة على هذه التحريمات الأساسية، فإنّ حالات معينة من تحريم التماس بين إنسان وطوطمه قد جرى الحديث عنها. فبين الأوماها، في عشيرة الإلك، ليس لأحد أن يمس أي جزء من جسد الإلك الذكر (وهو نوع من الأيل)؛ وفي عشيرة البوفالو الفرعية، لا يُسمح لأحد أن يمسّ رأس هذا الحيوان[5]. وبين البيتشوانا، لا يجرؤ أحد أن يرتدي جلد طوطمه[6]. غير أن هذه الحالات نادرة؛ ومن الطبيعي أن تكون استثنائية، لأن على الإنسان في العادة أن يرتدي صورة طوطمه أو أي شيءٍ يثيرها في الذهن. فالوشوم والأزياء الطوطمية لن تكون ممكنة إذا ما كان كل تماسٍ محرَّماً. ولقد لوحظ أيضاً أن هذا التحريم لا وجود له في أستراليا، وإنما فقطً في تلك المجتمعات التي تطورت فيها

---

(1) حتى هذه فإنّها ليست الحالة على الدوام. فالأرونتا من عشيرة البعوضة يجب ألا يقتل هذه الحشرة، حتى حين تزعجه: يجب أن يقتصر على إبعادها (ستريلو، II، ص58، وتالبين، ص63).

(2) بين الكايتيش والاونماتجيرا (Nor. Tr., P. 160). بل إنه يحصل أن يقدم شيخ في بعض الحالات الشاب من طوطم مختلف واحدةً من الـ Churinga الخاصة به، بحيث يمكن له أن يقتل طوطم العاطي بسهولة أكبر (المصدر السابق، ص272).

(3) Howitt, Nat. Tr., P. 146; Grey, op. Cit., II, P. 228; Casalis Basoutos, P. 221. بين هؤلاء الأخيرين (يجب على المرء أن يتطهر بعد ارتكابه مثل هذا الخرق للمقدسات).

(4) Strehlow, II, PP. 58, 59, 61.

(5) Doresy, Omaha Sociology, III rd Rep., PP. 225, 231.

(6) Casalis, ibid.



الطوطمية بعيداً عن شكلها الأصلي؛ ولذا فإنّ من المحتمل أن يكون ذا أصل لاحق ناجم ربما عن تأثير أفكار ليست طوطمية في حقيقتها[1].

وإذا ما عقدنا الآن مقارنة بين هذه التحريمات المختلفة وبين تلك التي تتخذ من الشعار الطوطمي موضوعاً لها، فإنّه ليظهر، بخلاف كل ما يمكن التنبؤ به، أن هذه التحريمات الأخيرة هي أكثر عدداً، وأشد صرامة، وأقوى فرضاً من التحريمات الأولى. فالصور التي تمثل الطوطم على اختلاف أنواعها تحاط باحترام أكبر من ذاك الذي يلهمه الكائن ذاته الذي تعيد هذه الصور إنتاجه. فالـ Churinga، والـ Nurlunja. والـ Waning لا يمكن أن تُحمل أبداً من قبل النساء أو الأشخاص الذين لم يتعدّوا بعد، والذين لا يُسمح لهم حتى بإلقاء نظرة عليها إلا في حالات استثنائية جداً، ومن مسافة معبرة.

---

(1) حتى بين الأوماها، ليس مؤكداً أن حالات تحريم التماس، التي أوردنا بعضاً من أمثلتها، هي حقاً من طبيعة طوطمية، ذلك أن كثيراً منها ليس له صلة مباشرة مع الحيوان الذي يخدم كطوطم للعشيرة. وهكذا فإنّه في عشيرة النسر الفرعية، نجد أن التحريم المميَّز هو ضد مسّ رأس البوفالو (دورسي، مرجع ساق، ص2239)، وفي عشيرة فرعية لها الطوطم نفسه، نجد أن عليهم عدم مسّ كائنات أخرى. (المرجع السابق، ص245).
ونحن لم نذكر التحريمات الأخرى التي يذكرها فريزر، مثل تحريم تسمية النبات أو الحيوان أو النظر إليه، ذلك أنها أبعد عن التأكيد فيما إذا كانت من طبيعة طوطمية أم لا، ما عدا ربما بعض الوقائع الملحوظة بين البيتشوانا (الطوطمية، ص12 ـ 13). ويعترف فريزر بسهولة ـ وله في هذا الصدد من يحذو حذوه ـ أن التحريمات ضد الأكل أو اللمس تتوقف على عقائد طوطمية. غير أن هناك حالة واحدة في أستراليا، حيث رؤية الحيوان تبدو محرّمة. وبحسب ستريلو (II، ص59)، فإنّ رجلاً يتخذ القمر طوطماً له، بين الأرونتا واللوريتجا، يجب ألا ينظر إليه لمدة طويلة، وإلا فإنّه ربما يموت على يد عدو من أعدائه. لكننا نعتقد أن هذه حالة فريدة. ويجب ألا ننسى، أيضاً، أن الطواطم الفلكية ربما تكون نتاجاً لإحكام وترصين معقدين. وهذه الفرضية تؤكّدها واقعة أن النظر إلى القمر، بين الإيواهلاي، مُحرَّم على جميع الأمهات والأطفال، بصرف النظر عن طواطمهم. انظر: L. Parker, The Euahlayi, P. 53.



ومن جهة أخرى، فإنّ النبات أو الحيوان الذي تحمل العشيرة اسمه يمكن أن يُمس أو يُرى من قبل الجميع. والـ Churinga تُحفظ في نوعٍ من المعبد الذي يجب أن تكفّ عند أعتابه كل ضروب الضجيج القادمة من الحياة الدنسة؛ فهو عالم الأشياء المقدسة وبخلاف ذلك، فإنّ الحيوانات والنباتات الطوطمية تحيا في العالم الدنس وتختلط بالحياة اليومية المشتركة. ولأن عدد وأهمية التحريمات التي تعزل شيئاً مقدساً، وتبقيه منفصلاً، يتماشيان مع درجة القداسة المسبغة عليه، فإنّنا نتوصل إلى استنتاج لافت مفاده أن صور الكائنات الطوطمية أشد قداسة من هذه الكائنات ذاتها. وعلاوة على هذا فإنّ الـChuringa والـNurtunaja هي التي تحظى بالمنزلة الأهم في طقوس العبادة؛ أما الحيوان فلان يظهر هناك إلا استثنائياً وحسب. وفي شعيرة معينة، سوف تتاح لنا فرصة الكلام عنها[1]، يخدم الحيوان كمادةٍ لمأدبة دينية، إلا أنه لا يلعب أي دور فاعل. والأرونتا يرقصون حول الـNurtunja، ويجتمعون أمام صورة طوطمهم ليتعبّدوها، غير أنهم لا يفعلون ذلك أبداً أمام الكائن الطوطمي ذاته. فإذا ما كان هذا الأخير هو الشيء المقدّس أصلاً، فإنّ اتصال المتعدي الشاب يكون معه، مع الحيوان أو النبات المقدس، حين يتم إدخاله إلى الحياة الدينية: غير أننا رأينا بخلاف ذلك أن اللحظة الأشد مهابة من لحظات التعدية هي اللحظة التي يدخل فيها المبتدئ إلى مَقْدِس الـChuringa. فمعها ومع الـNurtunja عليه أن يتصل. ولذا فإنّ تمثيلات الطوطم هي أقوى وأشد فعالية من الطوطم ذاته.

(1) انظر Bk. III, ch. ii, 2



ـ 2 ـ

علينا الآن أن نحدد مكانة الإنسان في ترسيمة الأشياء الدينية.

فبقوة مجموعة كاملة من العادات المكتسبة وبقوة اللغة ذاتها، نحن نميل لأن نعتبر الإنسان العادي، المؤمن البسيط، على أنه كائنٌ دَنسٌ أساساً. وقد يحدث ألا يصحّ هذا التصور بصورة حرفية على أي دين من الَأديان[1]؛ وهو، على أية حال، لا ينطبق على الطوطمية. فكل عضو من أعضاء العشيرة ممنوح طابعاً مقدساً ليس أدنى من الناحية المادية من ذاك الذي لحظناه للتو لدى الحيوان. وهذه القداسة الشخصية ناجمة عن واقعة أن الإنسان يعتقد أنه في الوقت الذي هو فيه إنسان بالمعنى العادي للكلمة، هو أيضاً حيوان أو نبات من النوع الطوطمي.

والحقيقة أنه يحمل اسم هذا النوع؛ ولذا يُفْتَرض أن هوية الاسم هذه تنطوي على هوية للطبيعة. فالأولى لا تُعتَبر مجرد علامة خارجية للثانية، بل تفترضها منطقياً. ذلك أن الاسم، بالنسبة لبدائي، ليس مجرد كلمة أو اجتماع أصوات؛ إنه جزء من الكائن، بل وشيء جوهري فيه. فعضو في عشيرة الكنغر يدعو نفسه كنغراً؛ ولهذا فهو، بمعنى ما، حيوان من هذا النوع. يقول سبنسر وغيلن إن (طوطم أي إنسان يُعَدُّ شيئاً مطابقاً له؛ ولقد قال لنا مرة أحد المحليين حين كنا نناقش الأمر معه، (ذاك)، مشيراً إلى صورتّه الفوتوغرافية التي التقطناها له، (هو الشيء ذاته مثلي؛ ولذا فهو كنغر) (طوطمه)[2]. وهكذا فإنّ لكل فرد طبيعة مزدوجة: حيث يتواجد فيه معاً كائنان اثنان، إنسان وحيوان.

---

(1) لعله ليس ثمة دين يجعل الإنسان كائناً دنساً على وجه الحصر. فبالنسبة للمسيحي، فإنّ النفس التي يحملها كل منا في داخله والتي تشكل جوهر كينونتنا ذاته، تتميز بما هو مقدس. وسوف نرى أن هذا التصور للنفس هو تصور قديم قدم الفكر الديني ذاته. وعموماً فإنّ مكانة الإنسان في مراتب الأشياء المقدسة هي مكانة سامية.

(2) Nat. Tr., P. 202.



ولكي يعطي البدائي مظهراً خارجياً معقولاً لهذه الازدواجية، بالغة الغرابة بالنسبة لنا، فإنّه ابتدع أساطير لا تفسّر، في الحقيقة، أي شيء وإنما تكتفي بإزاحة العثرة أو الصعوبة، لكنها، بإزاحتها هذه، تبدو على الأقل كما لو أنها تحدّ من الفضيحة المنطقية. فمع بعض التنويع في التفاصيل، جميع الأساطير مبنية بحسب الخطة ذاتها: غايتها أن تقيم صلات جينالوجية بين الإنسان والحيوان الطوطمي، جاعلة من الواحد قريباً للآخر. ومن خلال هذا الأصل المشترك، الذي يُمثَّل، بالمناسبة، بطرائق شتى، يعتقدون أنهم يفسرون طبيعتهم المشتركة. فالنارينيري، على سبيل المثال، تخيلوا أن بعضاً من الرجال الأوائل قد كانت لديهم القدرة على تحويل أنفسهم إلى وحوش[1]. وثمة مجتمعات أسترالية تضع في بداية البشرية إما حيوانات غريبة تحدّر منها الإنسان بطريقة ما غامضة[2]، أو كائنات مختلطة، تقع في منتصف الطريق بين المملكتين[3]، أو مخلوقات بلا شكل، لا تكاد تقبل التمثيل، مجردة من أية أجهزة محددة، بل ومن أية أعضاء محددة، ولا يكاد أن يكون من الممكن رسم الخطوط العامة لأجزاء أجسادها المختلفة[4]. وعندئذٍ فإنّ القوى الأسطورية، التي يتم تصورها في بعض الأحيان بشكل حيوانات، تتدخل وتصنع الإنسان من هذه الكائنات الغامضة التي لا يحصرها العدّ والتي يقول سبنسر وغيلن إنها تمثل (مراحل في تحول الحيوان والنبات إلى كائنات بشرية)[5]. وتُمثَّل لنا هذه التحولات بهيئة عمليات عنيفة وجراحية. فتحت ضربات فأس أو، إذا ما كان القائم بالعملية

---

(1) Taplin, The Narrinyeri, PP. 59 - 61.

(2) بين عشائر معينة من الوارامونغا، على سبيل المثال (Nat. Tr.,. P. 162).

(3) بين الأورابونا (Nor. Tr., P. 147) حتى حين يقولون لنا إن الكائنات الأولى كانت بشراً، فإنّ هؤلاء الأخيرين هم في حقيقة الأمر أشباه بشر، ولهم طبيعة حيوانية في الوقت ذاته. هذا هو الحال عند الأونماتجيرا (المصدر السابق، ص153ـ 154). فهنا نجد طرائق في التفكير يربكنا اختلاطها، لكن علينا أن نقبلها كما هي. وإننا سوف نفسدها إذا ما حاولنا أن ندخل فيها الوضوح الغريب عليها (انظر: Nor. Tr., P. 119).

(4) بين الأرونتا (Nat. Tr., PP. 388. ff)، وبين بعض الأونماتجيرا (Nor, Tr, P. 153).

(5) Nat. Tr., P. 389. Cf. Strehlow. I, PP. 2-7.



طائراً، تحت ضربات منقار، أنّ الفرد البشري قد قُدَّ من هذه الكتلة التي لا شكل لها، وانفصلت أعضاؤه واحدها عن الآخر، وانفتح فمه وانثقب منخراه[1]. ونجد أساطير مشابهة في أميركا، سوى أن التمثيلات التي تشتمل عليها لا تحتوي على ضروب من الخلط الذي يربك العقل، وذلك نظراً للذهنية الأشد تطوراً التي بلغتها هذه الشعوب. ففي بعض الأحيان نجد شخصية أسطورية تحيل الحيوان الذي يعطي اسمه للعشيرة إلى إنسان، بفعل قدرتها[2]. وفي أحيان أخرى تحاول الأسطورة أن تفسر كيف حول الحيوان نفسه، من خلال سلسلة من الأحداث الطبيعية تقريباً ومن خلال نوع من التطور العفوي، وراح يتخذ شيئاً فشيئاً هيئة بشرية[3].

---

(1) Nat. Tr., P.389; Strehlow, I, PP. 2ff.

لا شك أن هنالك أصداء لشعائر التعدية في هذه الثيمة الأسطورية. فالتعدية أيضاً لها غاية تتمثل في تحويل الشاب إلى رجل كامل، ومن جهة أخرى، تشتمل أيضاً على عمليات جراحية فعلية (ختان، بَضع، خلع أسنان، إلخ). والسيرورة التي عملت على تشكيل الرجال الأوائل يتم تصورها بشكل طبيعي على الغرار ذاته.

(2) هذا هو الحال في تسع عشائر من الموكوي، انظر:

Schoolcraft, Indian Tribes, IV, P. 86.

وكذلك في عشيرة الكراين بين الوجيبوي، انظر:

Morgan, Ancient Society, P. 180.

وعشائر النوتكا، انظر:

Boas, Vi Th Rep. On The N.W. Tribes of Canada, P. 43.

(3) هكذا حصل أن اتخذت عشيرة السلحفاة من الإيروكوا شكلها: جماعة من السلاحف اضطرت لأن تغادر البحيرة حيث تقطن تبحث عن مكان آخر. واحدة منها، كانت أكبر من الأخريات، عانت الكثير من هذا الأمر بسبب الحرّ. وبذلت جهوداً عنيفة لتخرج من قوقعتها. وسيرورة التحول هذه، ما إن بدأت مرةً، حتى راحت تسير من تلقاء نفسها وغدت السلحفاة في النهاية إنساناً هو سلف العشيرة. انظر:

Errminnie A. Amith, The Myths of The Troquois, II ind Report, P. 77.

ولقد تشكلت عشيرة الكراب أو السلطعون من الشوكتا وبطريقة مشابهة. فبعض الرجال أدهشهم عدد معين من السلطعونات التي كانت تعيش في الجوار. وفي النهاية تبنّوهم في مجتمعهم، انظر: Catin, North American Indians, II, P. 128.



صحيح أن هنالك مجتمعات (مثل الهايدا، والتلنكيت، والتسيمشيان) لم يعد مقبولاً فيها أن الإنسان قد ولد من حيوان أو نبات، إلا أن فكرة وجود ألفة بين حيوانات النوع الطوطمي وأعضاء العشيرة لا تزال قائمة هناك على الرغم من كل شيء، ولا تزال تعبر عن نفسها من خلال الأساطير التي لا تزال تحتفظ، على الرغم من اختلافها عن سابقاتها، بكل ما هو أساسي في هذه الأخيرة. وإليكم واحدة من الثيمات الأساسية في هذه الأساطير. فالسلف الذي أعطى العشيرة اسمه يُمثَّل هنا ككائن بشري، لكنه ذلك الكائن الذي اضطر، في سياق تطوافاتها لكثيرة، أن يعيش لفترة بين الحيوانات الخرافية من نفس النوع الذي أعطى العشيرة اسمه. ونتيجة لهذه الصلة الحميمة والمديدة، فقد غدا شديد الشبه برفقائه الجدد حتى إنه حين عاد إلى البشر، لم يعودوا يميّزونه عنها. ولذا فقد أطلق عيه اسم الحيوان الذي يشبهه. والحال أنه من خلال مكوثه في هذه الأرض الأسطورية أنه قد جاء بالشعار الطوطمي، إلى جانب القوى والفضائل التي يُعتقد أنها متصلة به[1]. وكذا فإنّه يُعتقد، في هذه الحالة، كما في غيرها، أن

---

(1) إليكم، مثلاً، هذه الأسطورة من التسيمشيان. في سياق طلعة من طلعات الصيد، قابل هندي دبّاً أسود أخذه إلى بيته، وعلّمه صيد السلمون وبناء القوارب. وبقي الرجل مع الدب سنتين، ثم عاد إلى قريته. غير أن الناس هناك خافوا منه، لأنه كان يشبه الدب. ولم يكن بمقدوره أن يتكلم أو يأكل سوى الطعام النيء. ثم فُرك بأعشاب سحرية وراح يستعيد شكله الأصلي بصورة تدريجية. بعد ذلك، وكلما وقع في مشكلة، كان يدعو أصدقاءه الدببة، الذين كانوا يأتون لمساعدته. ولقد بنى بيتاً ورسم دباً على أساسه. وعملت أخته شالاً للرقص، رُسم عليه الدب أيضاً. وهذا هو السبب في أن سلالة هذه الأخت يتخذون من الدب شعاراً لهم. انظر:

Boas, Kwakiutl, P. 323. Cf. Vth Rep. On the N.W. Tribes of Canada, PP. 23, 29 ffk Hill Tout, Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia, in J.A.S.I., 1905, XXXV, P. 150.

هكذا نرى هذه الضروب من الإزعاج والمضايقة في جعل هذه العلاقة الأسطورية بين الإنسان والحيوان السمة المميزة للطوطمية، كما يقترح م. فإنّ جنيب. انظر:

Tolemisme et Methode Comparative, In Revue de l'histoire des religions, vol. LVIII, July, 1908, P. 55.

هذه العلاقة هي تمثيل أسطوري لوقائع عميقة؛ غير أنها قد تُحذف أو تُهمل دون أن تسبب اختفاء السمة الأساسية للطوطمية. لا شك أن هنالك على الدوام روابط وثيقة بني شعب العشيرة والحيوان الطوطمي، غير أن هذه الروابط ليست بالضرورة دموية الطابع، على الرغم من أنها غالباً ما يتم تصورها على هذا الشكل.



البشر يسهمون في طبيعة الحيوان، على الرغم من أن هذا الإسهام قد يتم تصوره بأشكال مختلفة بعض الشيء[1].

وعلى هذا النحو فإنّ لدى الإنسان ما هو مقدس. ومع أن هذه الصفة تكون منتشرة على كامل العضوية، إلا أنها تكون ظاهرة بشكل خاص في أمكنة متميزة معينة. فهنالك أجهزة وأنسجة موسومة على نحوٍ خاص؛ وهي الدم والشعر على وجه الخصوص.

فالدم البشري، في المقام الأول، شيء بالغ القدسية حتى إنه كثيراً ما يُستخدم في قبائل أستراليا الوسطى لتكريس أدوات العبادة الأشد احتراماً. وعلى سبيل المثال، فإنّ الـNurtunja تُدهن بالدم البشري في بعض الأحيان من أعلاها إلى أسفلها[2]. وسوف نرى بعد قليل أن وابلاً من الدم يصبّ على الصخور التي تمثل الحيوانات الطوطمية أو النباتات الطوطمية[3]. وليس ثمة طقس ديني إلا ويكون فيه للدم دور ما ليلعبه[4]. فخلال التعدية، يفتح الكبار عروقهم ويرشّون على المبتدئ من دمائهم؛ وهذه الدماء بالغة القداسة حتى إن النساء لا يحضرن عند سيلانها؛ فرؤيتها محظرة عليهن، شأنها شأن رؤية Churinga[5]. أما الدم الذي يفقده متعدٍّ شاب ثناء العمليات العنيفة التي يجب أن يخضع لها فيتميز بفضائل متعددة: حيث يستخدم في طقوس شتى[6]. فذلك الذي يسيل أثناء

(1) ثمة أيضاً بعض الأساطير لدى التلنكيت تكون فيها علاقة النسب بين الإنسان والحيوان مبنية بمزيدٍ من الحذر والاحتراس. يُقال إنّ العشيرة متحدرة من اتحاد مختلط، إذا جاز التعبير، أي من اتحاد كان فيه إما الزوج أو الزوجة حيواناً من النوع الذي تحمل العشيرة اسمه. انظر:
Swanton, Socia; I Condition, Beliefs, etc., of the Tlinkit Indians, xxv Ith Rep., PP. 415 - 418.

(2) Nat. Tr., P. 284.

(3) See Bk/III. Ch. ii. Cf. Not. Tr., PP. 184, 201.

(4) Inid., PP. 204, 262, 284.

(5) بين الدييري والبارنكالا. انظر: Howitt, Nat. Tr., PP. 658, 661, 668, 669 - 671.

(6) بين الوارامونغا، يُشرب الدم الناجم عن الختان من قبل الأم (Nor. Tr., P. 352). وبين البنبنغا، فإنّ الدم على السكين التي استخدمت في البضع يجب أن تُلحس من قبل المتعدي (المصدر السابق، ص368). وعموماً، فإنّ الدم الناجم عن الأعضاء التناسلية يُعتبر مقدّساً على نحو خاص انظر: Nat. Tr., P. 464; Nor. Tr., P. 598.



البضع يحفظه الأرونتا بورع ويدفنونه في مكان يضعون قطعة من الخشب تلفت المارين إلى قداسة البقعة؛ ولا يُتاح لامرأة أن تدنو منه[1]. وتفسر طبيعة الدم الدينية أيضاً تلك الأهمية المماثلة، من الناحية الدينية، التي تحظى بها المغرة الحمراء، التي كثيراً ما تُستَخدم في الطقوس، حيث يفركون بها الـChuringa ويستخدمونها في التزيينات الشعائرية[2]. وهذا عائد إلى كون لونها مماثل للون الدم. وكثير من كتل المغرة الحمراء التي توجد في منطقة الأورنتا يُفترض أنها دم متجلط سفحته بطلات معينات على التراب في العهد الأسطوري[3].

ويتسم الشعر بخصائص مماثلة. فالمحليون البارزون يرتدون أحزمة مصنوعة من الشعر البشري، كنا قد أشرنا من قبل إلى وظائفها الدينية: وهي تستخدم أيضاً لحزم أدوات معينة من أدوات العبادة[4]. هل يعير إنسان إنساناً آخر الـChuringa خاصته؟ إنّ على الثاني أن يقدم في هذه الحالة هدية، كعلامة شكر وامتنان، عادةً ما تكون مصنوعة من الشعر؛ ولذا يُعتقد أن هذين النوعين من الأشياء لهما المرتبة ذاتها وقيمة متساوية[5]. وهكذا، فإنّ عملية قصّ الشعر هي عبارة عن فعل شعائري، يُجرى من خلال طقوس محددة: فالفرد الذي يُجرى له القص يجب أن يجلس القرفصاء، ووجهه نحو المكان الذي يُعتقد أن الأسلاف الخرافيين الذين تحدرت منهم عشيرة أمه قد خيّموا فيه[6]. وللسبب ذاته، فإنّه حالما يموت إنسان، يقصّون شعره ويضعونه في مكان بعيد، لأن لا حقّ للنساء أو لغير المتعدّين أن يروه: وهنا، بعيداً عن الأعين الدنسة، تُصنع الأحزمة[7].

---

(1) Nat. Tr., P. 268.

(2) Ibid., PP. 144, 568.

(3) Ibid., PP. 442, 464. هذه الأسطورة شائعة جداً في أستراليا.

(4) Nat. Tr., P. 627.

(5) Ibid., P. 466.

(6) Ibid

يُعتقد أنه إذا لم تُحفظ وتراعَ كل هذه الشروط على نحو صارم، فإنّ مصائب رهيبة سوف تقع على رأس الشخص.

(7) Nat. Tr., P. 538; Nor. Tr., P. 604.



ثمة أنسجة عضوية أخرى يمكن أن تُذكر لأنها تتمتع بخصائص مشابهة، بمقادير ودرجات متباينة: مثل شعر الوجه، والقفلة، وشحم الكبد، إلخ[1]. غير أن من غير المفيد تكثير الأمثلة. فتلك التي وردت من قبل تكفي لإثبات أنّ في الإنسان شيئاً يبقي الأشياء المدنسة بعيدة ويتمتع بقوة دينية؛ وبعبارة أخرى، فإنّ العضوية البشرية تخفي في أعماقها مبدأ مقدساً، يظهر على السطح في حالات معينة ومحددة. وهذا المبدأ لا يختلف في أساسه عن ذاك الذي يقف وراء الطابع الديني للطوطم. ولقد رأينا للتو أن المواد المختلفة التي يتجسد فيها تدخل على نحو خاص في التركيب الشعائري لموضوعات العبادة (مثل الـNurtunja، والتصاميم الطوطمية)، أو أنها تُستخدم في عمليات الدَّهن التي تتمثل غايتها في تجديد فضائل الـChuringa أو أنها تُستخدم في عمليات الدَّهن التي تتمثل غايتها في تجديد فضائل الـChuringa أو الصخور المقدسة؛ فهي أشياء من نفس النوع.

وفي بعض الأحيان لا تكون المنزلة الدينية المتأصّلة في كل عضو من أعضاء العشيرة مساوية للبقية بهذا الصدد. فالرجال يملكون هذه المنزلة أكثر من النساء؛ وهؤلاء الأخيرات أشبه بكائنات مدنِّسة في العلاقة معهم[2].

---

(1) بعد قطع القلفة بالختان، فإنّها في بعض الأحيان تُخفى، شأنها شأن الدم؛ ذلك أن لها فضائل خاصة وعلى سبيل المثال، فإنّها تضمن خصوبة نوع نباتي أو حيواني معين (Nor. Tr., PP. 353 f). أما شعر الوجه فيُخلط مع الدم، ويعامل مثله (المصدر السابق، ص604، 544). وهو يلعب دوراً في الأساطير أيضاً (المصدر السابق، ص158). أما الشحم، فتوضح طبيعته المقدسة تلك الاستخدامات التي يُستخدم بها في شعائر دفن معينة.

(2) لا يعني هذا أن المرأة مدنسة بالمطلق. ففي الأساطير، بين الأرونتا على الأقل، تلعب المرأة دوراً دينياً أشد أهمية بكثير مما تفعله في الواقع (Nat. Tr., PP. 195 F). وحتى الآن، فإنّ المرأة تأخذ دوراً في شعائر تعدية معينة. وأخيراً، فإنّ دمها له فضائله الدينية. انظر:

Nat. Tr., P. 464; cf. La Prohibition de l'inceste et ses origines, Annee Sociol., I, PP. 41 ff.

والحال أن تقييدات الزواج الخارجي تعتمد على هذه الوضعية المعقدة للمرأة. ولن نتحدث عن هذه التقييدات هنا لأنها تخص مشكلة التنظيم المنزلي والأمومي بصورة مباشرة أكثر من المشكلة الحالية.



ولذا، فإنّه في كل مـرّة يُعقـد فيهـا اجتمـاع، سـواء للجماعـة الطوطميـة أم للقبيلة، يكون للرجال معسكرهم الخاص، المميز من معسكر النسـاء، وقـد لا يتاح للنساء أن يدخلنه: حيـث يُفـصلن ويُعـزلن[1]. بيـد أن هنالـك أيـضاً فروقات في الطريقة التي يتسم بها الرجال بطابع ديني. فالشباب الذين لم تتم تعديتهم مجردون تماماً من هذا الطابع، حيث لا يُقبلون في الطقوس. ويبلـغ هذا الأمر أقصى شدته بين الكبار أو الشيوخ. فهم مقدسون أشدّ القداسة حتى إن أشياء معينة محرَّمة على الأناس العاديين تكون متاحة لهـم: فقـد يـأكلون الحيوان الطوطمي بحرية أكبر، بل إن هنالك قبائل، كما رأينا، يكون هـؤلاء فيها متحررين من أية تقييدات غذائية.

ولذا ينبغي أن نحترس لئلا نعتبر الطوطمية ضَرْباً من عبادة الحيوان. فموقف الإنسان من الحيوانات أو النباتات التي يحمل اسمها ليس أبـداً موقـف المـؤمن تجاه ربّه، ذلك أنه ينتمي إلى العالم المقدس هو نفسه. وعلاقاتهما هي بالأحرى علاقات كائنين يقفان على المستوى نفسه ولهما القيمة ذاتها. وأقصى مـا يمكـن قوله هو أنه في حالات معينة، على الأقل، يبدو الحيوان على أنـه يحتـلّ مكانـة أرفع قليلاً من مراتب الأشياء المقدسة. وهذا هو السبب في أنه يدعى في بعـض الأحيان أباً لرجال العشيرة أو جداً لهم، الأمر الذي يبيّن أنهم يشعرون بوجودهم في حالة اعتماد أخلاقي فيما يتعلق به[2]. غير أنـه يحـدث في حـالات أخـرى، وربما أكثر تكراراً، أن تشير التعابير المستخدمة إلى شعور بالمـساواة. فـالحيوان الطوطمي يُدعى صديقاً أو أخاً أكبر لأتباعه البشر[3]. وأخيراً، فإنّ الروابط القائمة بينهم وبينه هي أشبه بتلك التي تجمع أفراد عائلة واحـدة، فالحيوانـات والبـشر يعتبرون حيوانات النوع الطوطمي كأقران لطفاء يمكنهم الاتكال على العون الذي

---

(1) Nat. Tr., P. 460.

(2) بـين الواكلبـورا، بحـسب هويـت، ص146؛ وبـين البيتـشوانا، بحـسب كـازاليس، في Basoutos، ص221.

(3) بين البوانديك والكورناي (هويت، المصدر السابق)، وبين الأرونتا (ستريلو، II، ص58).



يقدمونه. وهم يدعونهم إلى إعانتهم[1] ويأتون، ويدعونهم إلى توجيه ضرباتهم في الصيد وإلى إطلاق التحذير من الأخطار مهما تكن[2].

ومقابل ذلك، فإنّ البشر يعاملونهم باحترام ولا يقسون عليهم أبداً[3]؛ غير أن هذه الضروب من الاهتمام لا تشبه العبادة بأي حال من الأحوال.

بل إن البشر يبدون في بعض الأحيان وكأن لديهم نوعاً من خاصية التفوق على طواطمهم. فتحريم قتلها وأكلها لا ينطبق إلا على أفراد العشيرة، بالطبع؛ ولا يمكن لهذا التحريم أن يطول أشخاصاً آخرين دون جعل الحياة مستحيلة عملياً. فإذا ما كان هنالك، كما هو الحال في قبيلة مثل الأرونتا، قطيع من الطواطم المختلفة، يكون على هذه القبيلة أن تحرّم أكلها، لا الحيوان أو النبات الذي يحمل المرء اسمه وحسب، بل أيضاً كل الحيوانات وكل النباتات التي تعمل كطواطم للعشائر الأخرى، وبذا تضمحل مصادر الطعام لتنتهي إلى العدم. غير أن هنالك قبائل لا يُتاح فيها استهلاك النبات أو الحيوان الطوطمي دون ضروب من التقييد، حتى على الأجانب. فبين الواكلبورا، لا ينبغي أن يتم ذلك بحضور أفراد هذا الطوطم[4]. وفي أمكنة أخرى، فإنّ إذنهم يجب أن يُعطى وعلى سبيل المثال، فإنّه بين الكايتيش والأنماتجيرا، كلما حدث أن كان شخص من الإيمو في مكان تحتله عشيرة بذور العشب، وجمع بعضاً من هذه البذور، فإنّ عليه قبل أكلها أن يمضي إلى الزعيم ويقول له: (لقد جمعت هذه البذور من أرضكم). فيرد الزعيم على ذلك: (حسن، يمكنك أن تأكلها). أما إذا أكل رجل

---

(1) في منطقة نهر تولي، يقول روث إن الفرد حين يمضي إلى الرقاد أو ينهض في الصباح، يلفظ بصوت خفيض اسم الحيوان الذي يحمل اسمه. والغرض من هذه الممارسة جعل الشخص أذكى وأوفر حظاً في الصيد، أو التحذير المسبق من الأخطار التي يمكن أن يتعرض لها من هذا الحيوان. وعلى سبيل المثال، فإنّ الشخص الذي يتخذ نوعاً من الثعابين طوطماً له يعتقد أنه يُحمى من لدغاتها إذا ما قام بهذا الدعاء على نحو منتظم.

(2) Taplin, Narrinyeri, P. 64; Howitt, Nat. Tr., P. 147; Roth, Loc. Cit.

(3) Strehlow, II, P. 58.

(4) Howitt, P. 148.



الإيمو البذور قبل طلب الإذن، فيُعتقد أنه سيقع مريضاً ويخاطر بالموت[1]. بل إن هنالك حالات ينبغي فيها على زعيم الجماعة أن يأخذ قليلاً من الطعام ويأكله هو نفسه: فهذا نوع من الدفع الذي يجب أن يتم[2]. وللسبب ذاته، فإنّ الـChuringa تعطي الصياد قوة معينة فوق الحيوان المساوق: فبحكّ جسده بالـEuro Churinga، على سبيل المثال، فإنّ الشخص يحصل على فرصة أكبر لاصطياد هذه الحيوانات[3]. وهذا هو الدليل على واقعة أن الإسهام في طبيعة كائن طوطمي تمنح نوعاً من التفوق على هذا الأخير.

وأخيراً، فإنّ ثمة قبيلة واحدة في كوينز لاند الشمالية، هي الكارينغبول، حيث أتباع الطوطم هم الوحيدون الذين يملكون الحقّ في قتل الحيوان أو، إذا ما كان الطوطم شجرة، في أن يقشّروا لحاءها. فمعونتها لا غنى عنها بالنسبة لجميع أولئك الذين يحتاجون إلى استخدام لحم هذا الحيوان أو خشب هذه الشجرة لغاياتهم الشخصية[4]. وهكذا فإنّها تبدو بمثابة صفات أو خصائص نجد أن من الصعب أن نكوّن فكرة عنها، على الرغم من أنّ من الواضح تماماً أنها نوع خاص من الصفات أو الخصائص.

---

(1) Nor. Tr., PP. 159.
(2) Ibid.
(3) Ibid., P. 225; Nat. Tr., PP. 202, 203.
(4) A. L. P. Cameron, On Two Queensland Tribes, in scince of Man, Australasian Anthropological Journal, 1904, VII, 28, col. 1



المنظومة الكونية للطوطمية وفكرة الصنف

بدأنا نرى أن الطوطمية ديانة أشد تعقيداً مما تبدو عليه للوهلة الأولى. ولقد سبق أن ميّزنا ثلاثة أصناف من الأشياء التي تعدها الطوطمية مقدّسة، بدرجات متفاوتة: الشعار الطوطمي، الحيوان أو النبات الذي يعيد هذا الشعار إنتاج مظهره، وأعضاء العشيرة.

غير أن هذه القائمة ليست كاملة بعد. والحقيقة أن الدين ليس مجرد جمع لعقائد متشظية تتعلق بأشياء أو موضوعات معينة مثل تلك التي عرضنا لها للتو. فكل الأديان المعروفة لنا، إلى هذا الحد أو ذاك، منظومات من الأفكار تنزع لأن تعانق شمولية الأشياء، ولأن تقدم لنا تمثيلاً كاملاً للعالم. وإذا ما اعتبرنا الطوطمية ديناً بالمقارنة مع الأديان الأخرى، فلا بد لها، هي أيضاً، أن توفر لنا تصوراً عن الكون. وحقيقة الأمر، أنها تلبي هذا الشرط.

ـ 1 ـ

يعود تجاهل هذا الوجه من أوجه الطوطمية عموماً إلى ذلك المفهوم بالغ الضيق الذي سيطر بشأن العشيرة. فهذه الأخيرة تُعدّ عادةً مجرد مجموعة من الكائنات البشرية. ولأنها تقسيم فرعي من تقسيمات القبيلة، فإنّها تبدو مثلها، ليست مؤلفة سوى من البشر. غير أننا بتفكيرنا هذا، إنما نستبدل أفكارنا الأوروبية بتلك التي لدى البدائي عن الإنسان والمجتمع. فبالنسبة للأستراليين، نجد أن الأشياء ذاتها، كل ما في الكون، هي جزء من القبيلة؛ حيث تشكّل عناصر مكونة منها وأعضاء نظاميين، إذا جاز القول، فيها، يكون لهم، مثل البشر تماماً، مكانة محددة في الترسيمة العامة لتنظيم المجتمع. يقول فيزون: (إن الهمجي في جنوب أستراليا يتطلع إلى الكون على أنه القبيلة العظمى، التي ينتمي هو نفسه إلى واحدٍ من



تقسيماتها؛ ويرى إلى الأشياء جميعاً، حية وغير حية، مما ينتمي إلى صنفه على أنها أجزاء جسد متعاون متعاضد هو فيه واحد من هذه الأجزاء)[1]. ونتيجة لهذا المبدأ، فإنّه كلما كانت القبيلة مقسمة إلى اثنين من البطون، نجد أن جميع الأشياء المعروفة تكون موزعة بينهما. يقول بالمر، في سياق حديثه عن قبيلة نهر بيلينغر: (والطبيعة جميعها مقسمة أيضاً إلى أسماء أصناف (بطون)... فيقال الشمس والقمر والنجوم... تنتمي إلى أصناف (بطون) شأن السود أنفسهم)[2]. وتتألف قبيلة بورت ماكاي في كوينزلاند من بطنين يسميان يونغارو و ووتارو، وكذا القبائل المجاورة. وكما يقول بريدجمان، فإنّ (كل الأشياء، حية وغير حية، تُقسم من قبل هذه القبائل إلى صنفين، يُدعيان يونغارو و ووتارو)[3]. ولا يتوقف التصنيف هنا. فأناس كل بطن موزعون بين عدد معين من العشائر؛ وبالمثل، فإنّ الأشياء المنسوبة إلى كل بطن موزعة بدورها بين العشائر التي يتكون منها البطن. وعلى سبيل المثال، فإنّ شجرة معينة تُنسب إلى عشيرة الكنغر؛ وإليها وحدها، وعندئذ فإنّها، مثل أعضاء القبيلة البشر، يكون طوطمها الكنغر، في حين تنتمي أخرى إلى عشيرة الثعبان؛ كما توضع الغيوم تحت طوطم، والشمس تحت آخر، إلخ. وكل الأشياء المعروفة تترتب بذلك في نوعٍ من الجدول أو التصنيف المنهجي الذي يعانق الطبيعة كلها.

وكنا في غير مكان قد أعطينا عدداً معيناً لهذه التصنيفات[4]؛ أما الآن فسوف نقتصر على تكرار بعضٍ من هذه الأمثلة. ويمكن لنا أن نجد واحداً من أفضل هذه الأمثلة الأخيرة في قبيلة المون غامبيير. فهذه القبيلة تتألف من بطنين، يُسميّان على التوالي الكوميت والكروكي؛ وكل واحد منهما، بدوره، مقسَّم إلى خمس عشائر. وعندئذ، فإنّ (كل شيء في الطبيعة ينتمي إلى هذه العشيرة أو تلك من العشائر العشر)[5]؛ حيث يقول فيزون وهويت إن هذه الأشياء جميعاً (محتواة) فيها. والواقع، أنها مصنَّفة تحت هذه الطواطم العشرة شأن الأنواع في

(1) Kamilaroi and Kurnai, P. 170,
(2) Notes on same Australian Tribes, J.A.I., XIII, P. 300.
(3) In Curr, Australian Race, III, P. 45; Brough Smyth, The Aborigines of Victoria, I, P. 91; Fison and Howitt, Kamilaroi and kurnai, P. 168.
(4) Durkheim and Mauss, De quelqu formes primitives de classification, in Anne Sociol.,VI, PP. I ff.
(5) Curr. II, P. 461.



أصنافها المناظرة. وهذا ما يوضحه الجدول التالي القائم على معلومات جمعها كيور وكذلك فيزون وهويت[1].

البطون	العشائر	الأشياء المصنفة في كل عشيرة
الكوميت	السمكة ـ الصقر	الدخان، زهر العسل، أشجار معينة، إلخ
	البجع	أشجار الخشب الأسود، الكلاب، النار، الجليد، إلخ
	القاق	المطر، الرعد، البرق، الغيوم، البَرَد، الشتاء، إلخ
	الكوكاتو الأسود	النجوم، القمر، إلخ
	أفعى غير سامة	السمك، الفقمة، الحنكليس، شجرة الدبق، إلخ
الكروكي	شجرة التين	البطة، جراد البحر، البوم، إلخ
	جذر صالح للأكل	الحبارى، السماني، كنغر صغير، إلخ
	كوكاتو أبيض بدون عرف	الكنغر، الصيف، الشمس، إلخ
	ثمة افتقار إلى التفاصيل المتعلقة بعشيرتي الكروكي الرابعة والخامسة	

إن قائمة الأشياء المرتبطة بكل عشيرة ليست كاملة أبداً؛ وكيور نفسه يحذرنا من أنه قد اقتصر على تعداد بعضها وحسب. غير أننا من خلال عمل ماتيوس وهويت[2]، غدا لدينا اليوم مزيد من المعلومات حول التصنيف الذي تتبناه قبيلة الوتجوبالوك، والذي يمكننا من فهم الكيفية التي تستطيع فيها منظومة من هذا النوع أن تضم الكون كله، على النحو الذي يعرفه به المحليون. كما أنّ الوتجوبالوك مقسمة أيضاً إلى بطنين يدعيان غوروغيتي وغوماتي (كروكيتش وغاماتش بحسب هويت)[3]؛ ولكي لا نطيل التعدد، فإنّنا سنقتصر على الإشارة، مع ماثيوس، إلى الأشياء المصنعة لدى بعض عشائر بطن الغوروغيتي.

---

(1) كان لدى كيور وفيزون الشخص ذاته كمُخبر ومقدم للمعلومات، وهو د. س. ستيوارت.

(2) Mathews, Aboriginal Tribes of N.s. Wales and Victoria, in Journal and Proceedings of the Royal Society of N.S. Wales, XXXVIII, PP. 286 f; Howitt, Nat. Tr., P. 121.

(3) الشكل الأنثوي للاسمين المقدمين من قبل ماثيوس هما غورجيغولك وغاماتيكور. وهما الشكلان اللذان يعيد هويت إنتاجهما بتهجئة مختلفة قليلاً، والاسم أيضاً مرادف لتلك الأسماء المستخدمة من قبل قبيلة مون غامبير (Kumite and Kroki).



فعشيرة اليام تحظى بالديك الرومي، والقطّ المحلي، والموبوك وبومة الدايم دايم، ودجاجة المَلْي، وببغاء الروسيلا، والأشياء الصغيرة جداً.

وتحظى عشيرة بلح البحر[1] بالإيمو الرمادي، والشّيهم، وكروان الماء، والكوكاتو الأبيض، وبط الغابة، وسحلية الملي، والسلحفاة النتنة، والسنجاب الطائر، والأبوسوم ذو الذيل المطوَّق، والحمام ذو الجناح البرونزي، والويجوغلا.

وتحظى عشيرة الشمس بالبندقوط، والقمر، وجرذ الكنغر، والعقعق الأسود والأبيض، والأبوسوم، وصقر النغورت، ودودة شجرة الصمغ، وكوكب الزهرة.

وتحظى عشيرة الريح الدافئة[2] بالنسر ذي الرأس الرمادي، وثعبان البساط، وببغاء الدخان، وببغاء القوقعة، صقر الموراكان، حية الديكومور، الببغاء ذو العنق المدوّر، حية الميروداي، والسحلية ذات الظهر الذي يشبه الحصباء.

وإذا ما تذكرنا أن هنالك كثيراً من العشائر الأخرى (حيث يسمّى هويت اثنتي عشرة ويسمي ماثيوس أربع عشرة ويضيف أن قائمته ما تزال ناقصة)[3]، فإنّنا نفهم كيف تجد جميع الأشياء التي تهمّ المحلي مكاناً طبيعياً في هذه التصانيف.

---

(1) الاسم المحلي لهذه القبيلة هو ديالوب، حيث لا يقوم ماثيوس بترجمته. ويبدو أن هذه الكلمة مطابقة لكلمة جالوب، التي يشير بها هويت إلى عشيرة فرعية من القبيلة ذاتها والتي يترجمها إلى (بلح البحر). وهذا هو السبب في أننا نحسب أننا نستطيع المخاطرة بهذه الترجمة.

(2) هذه هي ترجمة هويت، أما ماثيوس فيجعل الكلمة (وارتورت) (حرّ شمس منتصف النهار).

(3) يختلف جدولا ماثيوس وهويت في كثير من النقاط المهمة. بل يبدو أن العشائر المنسوبة من قبل هويت إلى بطن الكروكي قد أُعطيت من قبل ماثيوس إلى بطن الغاموتش، وبالعكس. وهذا يثبت المصاعب الشديدة التي تقدمها هذه العملية من الرصد والملاحظة غير أن هذه الاختلافات لا أهمية لها فيما يتعلق بسؤالنا الراهن.



ولقد لوحظت ترتيبات مماثلة في شتى أرجاء القارة الأسترالية على اختلافها؛ سواء في أستراليا الجنوبية، أو في فيكتوريا. أو ويلز الجنوبية الجديدة (بين الإيواهلايي)[1]، حيث رُصدت أصفى مظاهر هذه الترتيبات وآثارها في القبائل المركزية[2]. وفي كوينز لاند، حيث تبدو العشائر وكأنها قد اختفت حيث الأصناف الزواجية هي التقسيمات الفرعية الوحيدة للبطن، فإنّ الأشياء تُقسّم بين هذه الأصناف. وهكذا نجد أن الواكلبورا مقسَّمة إلى بطنين، الماليرا والواتارو؛ وتُدعى أصناف البطن الأول الكورغيلا والبانبي، أما أصناف الثاني فتدعى الونغو والأوبو. وعندئذ فإنّ البانبي يحظى بالأبوسوم، والكنغر، والكلب، عسل النحل الصغير، إلخ؛ في حين ينتمي إلى الونغو كل من الإيمو، والبندقوط، والبطة السوداء، والحية السوداء، والحية البنية، وينتمي إلى الأوبو، حيّة البساط، عسل النحل اللادغ، إلخ؛ وينتمي إلى الكورغيلا، البروكيوبين، والديك الرومي، والمياه، والمطر، والنار، والرعد، إلخ[3].

ويوجد هذا التنظيم نفسه بين هنود أميركا الشمالية. فلدى الزني منظومة في التصنيف يمكن مقارنتها بالمنظومة التي قدمناها للتو، وفي خطوطها الأساسية، من جميع النقاط. كما أن منظومة الأوماها تقوم على المبادئ نفسها التي تقوم عليها منظومة الوتجوبالوك[4]. بل إنّ أصداء هذه الأفكار ذاتها قد بقيت على قيد الحياة في مجتمعات أشدّ تقدماً. فبين الهايدا، جميع الآلهة والكائنات الأسطورية المسؤولة عن الظواهر المختلفة في الطبيعة تُصنَّف في هذا البطن أو ذاك اللذين يشكلان القبيلة، شأنها شأن البشر، فبعضها نسور، وبعضها الآخر من القاق[5]. فآلهة الأشياء ليست سوى وجه آخر من الأشياء التي تحكمها

---

(1) Mrs. Longlon Parker, The Euhalayi Tribe, PP. 12 ff.

(2) يمكن للقارئ أن يجد الواقع أدناه.

(3) Curr, III, P. 27. cf. Howitt, Nat. Tr., P. 112.

نحن نقتصر على ذكر الوقائع الأبرز وحسب. أما التفاصيل، فإنّ بمقدور المرء أن يشير إلى المذكرات المذكورة في السابق حول Les classifications Primitives.

(4) مصدر سابق، ص34 وما بعدها.

(5) Swanton, The Haida, PP. 13 - 14, 17, 22.



وتسيطر عليها[1]. ولذا فإنّ هذا التصنيف الميثولوجي أو الأسطوري ليس سوى شكل آخر من التصنيف السابق. وعلى هذا الأساس فإنّ من المؤكد أن هذه الطريقة في تصوّر العالم مستقلة عن كل الخصوصيات الإثنية أو الجغرافية، ويُرى بوضوح في الوقت ذاته أنها وثيقة الارتباط بكامل منظومة المعتقدات الطوطمية.

ـ 2 ـ

لقد بيّنا في المقالة التي ألمعنا إليها عدداً من المرات في السابق ذلك الضوء الذي تلقيه هذه الوقائع على الطريقة التي تشكلت بها فكرة النوع أو الصنف لدى البشر. والحقيقة أن هذه التصنيفات المنهجية هي أول ما نلتقيه في التاريخ، ولقد رأينا للتوّ أنها تتقولب بحسب التنظيم الاجتماعي، أو بالأحرى أنها تأخذ أشكال المجتمع بمثابة إطار لها. والحال أنّ البطون هي التي تقوم بدور الأصناف، والعشائر بدور الأنواع. ولأنّ البشر منظمون هم أنفسهم فإنّهم قادرون على تنظيم الأشياء، ذلك أنهم بتصنيف هذه الأخيرة، إنما يقتصرون على إعطائها أمكنة في الجماعات التي يشكلونها هم أنفسهم. وإذا لم تكن هذه الأصناف المختلفة للأشياء مقتصرة على وضع واحدها تالياً للآخر، بل تُرتَّب تبعاً لخطةٍ موحَّدة، فذلك لأن الجماعات الاجتماعية التي تختلط بها هذه الأشياء موحّدة هي نفسها وتشكّل، من خلال هذه الوحدة، كلاً عضوياً، هو القبيلة. ولذا فإنّ وحدة هذه المنظومات المنطقية الأولى تقتصر على إعادة إنتاج وحدة المجتمع. وهكذا تتوفر لنا فرصة التحقق من الأطروحة التي طرحناها في بداية هذا العمل، والتأكّد من أن الأفكار الأساسية المتعلقة بالذكاء، والمقولات الأساسية المتعلقة بالفكر، قد تكون نتاجاً لعوامل اجتماعية. فالوقائع الواردة أعلاه تبين بوضوح أنّ هذا هو الحال بالنسبة لفكرة المقولة ذاتها.

---

(1) هذا واضح بشكل خاص بين الهايدا. يقول سوانتن إنّ لكل حيوان وجهين أو جانبين بالنسبة لهم. الأول، هو كونه حيواناً عادياً يُصاد ويُؤكل، والثاني هو كونه أيضاً كائناً فوق طبيعي بشكل حيوان، يعتمد عليه البشر. والحال أن الكائنات الأسطورية التي تتساوق مع ظواهر كونية تتصف بهذا الالتباس ذاته (سوانتن، مصدر سابق، ص16، 14، 25).



وعلى أية حال، فإنّه ليس في نيّتنا أن ننكر أنّ الذكاء الفردي لديه بحدّ ذاته القدرة على إدراك ضروب من التشابه بين الأشياء أو الموضوعات المختلفة التي يعيها. وعلى العكس تماماً، فإنّ من الواضح أن أشدّ التصنيفات بدائية وبساطة تفترض مسبقاً هذه الملكة. فالأسترالي لا يضع الأشياء في العشيرة ذاتها أو في عشائر مختلفة بصورة عشوائية واعتباطية. فبالنسبة له كما بالنسبة لنا، تجذب الصورة المتشابهة واحدتها الأخرى، في حين تتمرد الصور المتعاكسة واحدتها على الأخرى، وهو يصنف الأشياء المتساوقة في هذا المكان أو ذاك على أساس هذه المشاعر من الألفة أو التنافر.

وثمة أيضاً حالات نتمكّن فيها من إدراك الأسباب التي تثير وتقف وراءه. ولعل البطنين أن يكونا الأساسين الأصليين والجوهريين لهذه التصنيفات، التي كانت متشعبة في البداية. فعندما يُردّ تصنيف أو يُختزل إلى صنفين اثنين، فإنّ هذين الأخيرين يُدركان بالضرورة على أنهما نوع من التناقض أو التضاد؛ فهما يُستخدمان في البدء كوسيلة لفصل الأشياء التي يوجد بينها تعارض بارز. فبعضها يوضع في اليمين، وبعضها الآخر في اليسار. والحقيقة أن هذا هو طابع التصنيفات الأسترالية. فإذا ما كان الكوكاتو الأبيض في بطن، كان الكوكاتو الأسود في البطن الآخر؛ وإذا ما كانت الشمس في جانب، فإنّ القمر ونجوم الليل في الجانب المقابل[1]. وغالباً ما يكون للكائنات التي تخدم كطواطم للبطنين لونين متعاكسين[2]؛ بل إن هذه التقابلات أو التضادات تُصادف خارج أستراليا أيضاً. وحين يميل واحد من البطنين إلى السلام، فإنّ الآخر يميل إلى الحرب[3]، وحين يتخذ أحدهما من المياه طوطماً، فإنّ الآخر

---

(1) انظر أعلاه، ص166. هذا هو الحال بين الغرونديتش ـ ماراز انظر:
Howitt, Nat. Tr., P. 124.
وفي القبائل التي درستها كاميرون قرب البحيرة الميتة، وبين الوتجوبالوك (المصدر السابق، ص125، 250).

(2) J. Mathews, Two Representatives Tribes, P. 139; Thomas, Kinship and Marriage, PP. 53f,

(3) بين الأوساج، مثلاً. انظر: Dorsey, Siouan Sociology, in XV th rep, PP. 233 ff.



يتخذ من الأرض طوطماً[1]. وهذا بلا شك ما يفسر لماذا يُنظر إلى البطنين في أغلب الأحيان على أنهما عدوان طبيعيان واحدهما للآخر. حيث يُقال إن هنالك نوعاً من التنافس بل من العداء الجوهري بينهما[2]. ولقد توسّع هذا التقابل أو التضاد بحيث صار يطول الأشخاص؛ حيث ولّد التعارض المنطقي نوعاً من الصراع الاجتماعي[3].

وينبغي أن نلاحظ أيضاً أنه في داخل كل بطن، فإنّ تلك الأشياء التي توضع في عشيرة واحدة هي تلك التي تبدو ذات ألفة عظيمة مع تلك التي تخدم كطوطم -- وعلى سبيل المثال فإنّ القمر يوضع مع الكوكاتو الأسود، أما الشمس، فضلاً عن الجوّ والريح، فتوضع مع الكوكاتو الأبيض. ومن جديد،

---

(1) في مابوياج، وهي جزيرة في مضيق توريز، يوجد ذات التضاد الذي نجده بين بطني الأرونتا: أحدهما يضم شعب طوطم المياه، والآخر شعب طوطم الأرض. انظر:
Hoddon, Head Hunters, P. 132.
وكذلك: Strehlow, I, P. 6.

(2) بين الإيروكوا ثمة نوع من المباراة بين البطنين. انظر: Morgan, Ancient Society, P. 94.
وبين الهايدا كما يقول سوانتن، فإنّ أعضاء البطنين، بطنا النسر والقاق، (غالباً ما يتم اعتبارهم أعداء ألداء. فالزوج والزوجة (اللذان ينبغي أن يكونا من بطنين مختلفين) لا يترددان في خيانة واحدهما الآخر) (انظر The Haida, P. 62). ولقد انتقل هذا العداء في أستراليا إلى الأساطير. فالحيوانان اللذان يخدمان هذين البطنين كطوطمين لهما غالباً ما يتم تمثيلهما على أنهما في حرب دائمة ضد واحدهما الآخر. انظر:
J. Mathews, Eaglehawk and Crow, A Study of Australian Aborigines, PP. 14 f.
وفي الألعاب، فإن كل بطن هو المنافس الطبيعي للبطن الآخر. انظر: Howitt, Nat. Tr., P. 770.

(3) لقد ألح توماس خطأ على الوقوف ضد نظريتنا في أصل البطنين قائلاً إنها عاجزة عن تفسير تضادهما (Kinship and Marriage, P. 69). لكننا لا نعتقد أن من الضروري ربط هذا بالتضاد بين المدنس والمقدس. انظر:
Hertz, La Preeminence de la main droite, in the Revue philosophique, Dec., 1909, P 559.
فأشياء أحد البطنين ليست مدنسة بالنسبة للبطن الآخر، فكلاهما جزء من المنظومة الدينية ذاتها (انظر أدناه، ص 181).



فإنّ كل الأشياء التي تخدم كطعام للحيوان الطوطمي تكون متحدة معه[1]، فضلاً عن الحيوانات التي يقيم معها أوثق الصلات[2]. ومن الطبيعي أننا لا نستطيع أن نفهم على الدوام تلك السيكولوجيا الغامضة التي تقف وراء كثير من هذه الصلات وضروب التمييز، غير أن الأمثلة السابقة تكفي لتبيان أنّ حدساً ما بضروب التشابه والاختلاف تقدمه الأشياء التي لعبت دوراً في نشوء هذه التصنيفات وتكوينها.

غير أن الشعور بالتشابه شيء وفكرة الصنف شيء آخر. فالصنف هو الإطار الخارجي الذي تُدرك الأشياء أو الموضوعات المتشابهة على أنها تشكّل، بصورة جزئية، محتوياته. والحال أن المحتويات لا تستطيع أن تؤثث الإطار الذي تلاؤمه. فهي مكونة من صورة مبهمة ومتقلّبة، نظراً للتراكب والالتحام الجزئي لعدد محدّد من الصور الفردية، التي يُرى أن ثمة عناصر مشتركة فيما بينها، أما الإطار، فبعكس ذلك، هو شكل محدد، بخطوط عامة ثابتة، إلا أنه يمكن أن ينطبق على عدد غير محدد من الأشياء، سواء كانت متصورة أم لا، فعلية أو ممكنة. والواقع، أن كل صنف له إمكانياته في التوسع والامتداد الذي يتخطى حلقة الأشياء التي نعرفها، إما من التجربة المباشرة أو من التشابه. وهذا هو

---

(1) على سبيل المثال، فإنّ عشيرة شجرة الشاي تضم في صفوفها الأعشاب، وبالتالي الحيوانات الآكلة للأعشاب (انظر: Kalmilaroi and Kurnai, P. 169). ولا شك أن هذا ما يفسر خصوصية الشعارات الطوطمية في أميركا الشمالية التي أشار إليها بواس. فهو يقول: (بين التلينكيت وجميع القبائل الأخرى على الساحل، نجد أن شعار جماعة من الجماعات يشتمل على الحيوانات التي تخدم كطعام للحيوان الذي تحمل الجماعة اسمه) انظر:

Fifth Rep., of the Committee, etc.,British Association for the Advancement of Science, P. 25.

(2) وهكذا نجد أن الضفادع، بين الأرونتا، ترتبط بطوطم شجرة الصمغ، لأنها غالباً ما توجد في تجاويف هذه الشجرة؛ ونجد أن الماء يرتبط بدجاجة الماء؛ كما يرتبط بالكنغر نوع من الببغاء غالباً ما يُرى وهو يطير حول هذا الحيوان. انظر:

Spencer and Gillen, Nat. Tr., PP. 146 - 147, 448.



السبب في أن كل مدرسة من المفكرين قد رفضت، دون أسباب وجيهة، أن تطابق فكرة الصنف مع فكرة الصورة الخاصة بجنس ما. فالصورة الخاصة بجنس ما ليست سوى التمثيل المتبقي الغامض الذي خلّفته فينا تمثيلات متشابهة حين حضرت في الوعي في آن معاً؛ أما الصنف فهو رمز منطقي نفكر من خلاله تفكيراً واضحاً بهذه التشابهات وبغيرها مما يمكن أن يُقاس عليها. وعلاوة على ذلك، فإنّ أفضل برهان على المسافة التي تفصل هاتين الفكرتين هو أنّ الحيوان قادر على تشكيل الصور الخاصة بالأجناس على الرغم من جهله فنّ التفكير بالأصناف والأنواع.

ففكرة الصنف هي أداة من أدوات التفكير بناها البشر. غير أننا نحتاج في بنائها إلى نموذج أو غرار؛ وإلا فكيف كان لهذه الفكرة أن تولد بأي حال من الأحوال، لو لم يكن فينا أو حولنا ما هو قادر على الإيحاء بها لنا؟ والجواب بأنها قد أُعطيت لنا قبلياً ليس جواباً على الإطلاق؛ فحلّ الشخص الكسول هذا هو، كما يقال، موت التحليل. غير أن من الصعب أن نرى أين يمكن لنا أن نجد هذا النموذج الذي لا غنى عنه إن لم يكن في مشهد الحياة الجمعية. والحقيقة، أنّ الصنف ليس مثالاً من المُثُل، بل مجموعة من الأشياء المحددة جيداً تقوم بينها علاقات داخلية، مشابهة لعلاقات القرابة. والمجموعات الوحيدة من هذا النوع الذي يُعرف من خلال التجربة هي تلك التي يشكلها البشر في تحديد انتماءاتهم ومشاركاتهم. أما الأشياء المادية فقد تكون قادرة على تشكيل تجمعات من الوحدات، أو الكومات، أو التجمعات الميكانيكية دون وحدة داخلية، لكنها ليست قادرة على تشكيل مجموعات بالمعنى الذي أعطيناه للكلمة. فكومة من الرمل أو الصخور لا تُقارن بأية صورة من الصور بذلك النوع من المجتمع الذي يشكل صنفاً. ومن غير المحتمل أن يكون قد خطر لنا في أي وقت من الأوقات أن نوحّد كائنات الكون في مجموعات متجانسة، ندعوها أصنافاً، لو لم يكن أمام أعيننا مثال المجتمعات البشرية، ولو لم نكن قد بدأنا بجعل الأشياء ذاتها أعضاء في مجتمع البشر، وكذلك لو



لم يحصل الخلط في البداية بين المجموعات البشرية والمجموعات المنطقية[1].

وإضافة إلى ذلك، فإنّه لكي يولد في الذهن أنّ تصنيفاً ما هو منظومة، أجزاؤها مرتبة تبعاً لنوعٍ من التراتب، فإنّ من الضروري أن يكون هنالك أعضاء يتّسمون بالسيطرة وآخرين يخضعون لهم؛ فالأنواع وخصائصها المميزة تتوقف على الأصناف والصفات التي تميزها؛ حيث نرى، من جديد، أن الأنواع المختلفة في صنفٍ ما يتمّ تصورها على أنها متوضعة جميعاً على المستوى ذاته فيما يختص بعلاقتها مع بعضها البعض. وإذا ما فضّل أحد ما أن ينظر إليها من منطلق الفهم؟ عندئذ فإنّه يمثّل الأشياء لنفسه في نظام كوني: حيث يضع في القمة الأنواع الأشد خصوصية وغنى في الواقع، في حين يضع في الأسفل تلك الأنماط الأشد عمومية وفقراً في صفاتها. ومع هذا، فإنّها تكون جميعاً ممثّلة في شكل تراتبي. وعلينا أن نحذر من ألا نظن أن هذا التعبير ليس له سوى معنىً مجازي: فهنالك حقاً علاقات خضوع وتناسق، يشكل تحديدها موضوع كل تصنيف، وما كان البشر ليفكروا أبداً في ترتيب معرفتهم على هذا النحو لو لم يكونوا على معرفة مسبقة بما هو التراتب. غير أنه لا مشهد الطبيعة الفيزيقية ولا آلية التداعيات الذهنية يمكنهما أن يزوّدوا البشر بهذه المعرفة. فالتراتب شأن اجتماعي على وجه الحصر. ففي المجتمع وحده نجد الأعلين، والأدنين، والمتساوين. وبالتالي، فإنّ مجرد تحليل هذه الأفكار يكفي لإثبات هذا الأمر، حتى لو لم تكن الوقائع كافية لإثباته. فنحن نأخذ هذه الأفكار من المجتمع، ونسقطها في تصوراتنا للعالم. والمجتمع هو الذي يقدم الخطوط العامة التي يقع فيها ويملؤها الفكر المنطقي.

---

(1) إحدى علامات هذا الافتقار البدائي للتمييز هي أن تلك الأسس المناطقية أو الإقليمية تُنسب في بعض الأحيان إلى الأصناف كما تُنسب للتقسيمات الاجتماعية التي كانت مختلطة بها من قبل. وهكذا فإنّ الأشياء، بين الوتجوبالوك في أستراليا والزوني في أميركا، تُوزَّع على نحو مثالي بين المناطق المختلفة، شأنها شأن العشائر. وهذا التوزيع المناطقي للأشياء يتساوق مع توزيع العشائر. انظر: De quelques formes primitives de classification, PP. 34 ff. وتحافظ التصنيفات على شيء من هذا الطابع الخاص حتى بين شعوب متقدمة نسبياً، كما هو الحال، مثلاً، في الصين (المصدر السابق، ص55 وما بعدها).



- 3 -

غير أنّ لهذه التصنيفات البدائية أهمية مباشرة فيما يتعلق بأصول الفكر الديني.

فهي تنطوي على أنّ جميع الأشياء المصنَّفة على هذا النحو في عشيرة واحدة أو بطن واحد هي وثيقة الارتباط سواء مع بعضها بعضاً أم مع الشيء الذي يخدم كطوطم لهذه العشيرة أو هذا البطن. وحين يقول أسترالي من قبيلة بورت ماكّاي إنّ الشمس، والثعابين، إلخ، هي من البطن المسمّى يونغارو، فإنّه لا يقصد بذلك فقط أن يطبّق تسمية مشتركة، وتقليدية، على هذه الأشياء المختلفة: فللكلمة دلالة موضوعية بالنسبة له. وهو يعتقد أن (التماسيح هي يونغارو حقاً وأن حيوانات الكنغر هي ووتارو. وأنّ الشمس يونغارو، والقمر ووتارو، وهكذا بالنسبة للكواكب، والأشجار، والنباتات، إلخ)[1]. فثمة رابط داخلي يربط هذه الأشياء بالمجموعة التي توضع فيها، وهي أعضاء فيها. وحين يُقال إنها تنتمي إلى هذه المجموعة[2]، فذلك بالضبط بالمعنى الذي يشكل فيه البشر الأفراد أجزاء من هذه المجموعة؛ وبالتالي، فإنّ النوع ذاته من العلاقة هو الذي يجمعها أو يوحّدها مع هؤلاء الأخيرين. فالبشر يعدّون الأشياء في عشيرتهم بمثابة أقربائهم أو رفقائهم؛ يدعونها أصدقاءهم ويحسبون أنها مصنوعة من المعدن ذاته مثلهم[3]. ولذا، فإنّ بين الاثنين ضروباً انتقائية من الألفة وعلاقات خاصة تماماً من الاتفاق. فللأشياء والناس اسم مشترك، وهما يفهمان واحدهما الآخر على نحو ما وينسجمان واحدهما مع الآخر. وعلى سبيل المثال، فإنّه حين يُدفن واكلبورا من البطن المسمى ماليرا، فإنّ السِّقالة التي يسجّى عليها الجسد (يجب أن تكون مصنوعة من خشب شجرة ما تنتمي إلى

(1) Bridgmann, in Brough Smyth, The Aborigines of Victoria, I. P. 91.
(2) Fison and Howitt, Kamilaroi and Kurnai, P. 168; Howitt, Further Notes on the Australian Class Systems, J. A. I., XVIII, P. 60.
(3) انظر: هذان قبيلة مون غامبير. Curr, III, P. 461.



بطن الماليرا)[1]. ويسري الشيء ذاته على الأغصان التي تغطي الجثة. وإذا ما كان الميت من صنف البابني، فإنّ من الواجب أن تُستخدم شجرة بانبي. وفي هذه القبيلة ذاتها، فإنّ الساحر لا يستطيع أن يستخدم في فنّه إلا تلك الأشياء التي تنتمي إلى بطنه[2]؛ لأن سواها غريب عليه. وبذا فإنّ رابطة من المشاركة أو التعاطف تجمع كل فرد إلى تلك الأشياء التي ترتبط معه وتقترن به، سواء كانت حية أم لا. ونتيجة ذلك هي اعتقاد بإمكانية استنتاج ما سوف يفعل أو ما فعل مما تفعله هذه الأشياء. فبين هؤلاء الواكلبورا أنفسهم، حين يحلم شخص بأنه قتل حيواناً ينتمي إلى تقسيم اجتماعي معين، فإنّه يتوقّع أن يلتقي شخصاً من هذا التقسيم ذاته في اليوم التالي[3]. وبالعكس، فإنّ الأشياء المنسوبة إلى عشيرة أو بطن لا يمكن أن تُستخدم ضد أعضاء هذه العشيرة أو هذا البطن. فبين الوتجوبالوك، لكل بطن أشجاره الخاصة. ولدى اصطياد حيوان من بطن الغوروغيتي، لا يمكن استخدام سوى أسلحة أُخذ خشبها من أشجار البطن الآخر. والعكس بالعكس، وإلا فمن المؤكد أن يخطئ الصياد هدفه[4]. فالمحليون مقتنعون أن السهم سوف يرفض إذا جاز التعبير، أن يصيب حيواناً قريباً أو صديقاً.

وهكذا فإنّ أُناس العشيرة والأشياء التي تُصنَّف فيها تشكّل من خلال اتحادها منظومة صلبة، جميع أجزائها تكون متّحدة ومتجاوبة على نحو متعاطف متشارك. وهذا التنظيم، الذي قد يبدو لنا للوهلة الأولى منطقياً وحسب، هو تنظيم أخلاقي في الوقت ذاته. فثمة مبدأ واحد يبعثه ويقيم وحدته: إنه الطوطم. فكما أن الإنسان الذي ينتمي إلى عشيرة القاق ينطوي في داخله على شيء من هذا الحيوان، كذلك المطر، إذ ينتمي إلى العشيرة ذاتها والطوطم ذاته، يُعتبر

(1) Howitt, On Same Australian Belifs, J.A.I., Xiii, P. 191. n. 1.

(2) Howitt, Notes on Australian message sticks, J.A.I., XVIII, P. 326; Furhthe Notes, J.A.I., XVIII, P. 61, n.3.

(3) Curr, III, P. 28.

(4) Mathews, Ethnoligical Notes on the Aboriginal Tribes of N.S. Wales and Victoria. In Journ. And proceed. Of the Royal Soc. Of N. S. Wales, XXXVIII, P. 294.



بالضرورة على أنه (الشيء ذاته مثل القاق)؛ وللسبب ذاته، فإنّ القمر هو كوكاتو أسود، والشمس كوكاتو أبيض، وكل شجرة بندق بجعة، إلخ. وكل الكائنات المرتّبة في عشيرة واحدة، سواء كانت بشراً، أم حيوانات، نباتات أم أشياء جامدة، ليست سوى أشكال للحيوان الطوطمي. وهذا هو معنى الصيغة التي أوردناها للتوّ وهذا هو ما يجعل الاثنين من النوع ذاته حقّاً وفعلاً: فكلاهما من المعدن ذاته فعلاً بمعنى أنهما يسهمان في طبيعة الحيوان الطوطمي. كما أنّ المؤهلات المعطاة لهما هي تلك المعطاة للطوطم[1]. فالوتجوبالوك تُطلق اسم مير على كلٍّ من الطوطم والأشياء المصنّفة معه[2]. صحيح انّه بين الأرونتا، حيث لا تزال بعض آثار التصنيف موجودة، كما سنرى، ثمة عدد من الكلمات التي تشير إلى الطوطم والكائنات التي تُوضع معه، إلا أن الاسم الذي يُطلق على هذه الأخيرة يدل على العلاقات الوثيقة التي تجمعها مع الحيوان الطوطمي، حيث يُقال إنها **رفقاؤه، وأقرانه**، وأصدقاؤه؛ ويُعتقد أن لا مجال للفصل بينها وبينه[3]. ولذا يكون ثمة شعور بأن هذه الأشياء مرتبطة أوثقَ الارتباط.

غير أننا نعلم أيضاً أنّ الحيوان الطوطمي كائن مقدّس. وكلّ الأشياء التي تُصنّف في العشيرة التي هو شعارها يكون لها هذا الطابع ذاته، لأنها، بمعنى ما، حيوانات من النوع ذاته، شأنها شأن الإنسان. فهي، أيضاً، مقدّسة، والتصنيفات التي تضعها في علاقة مع أشياء الكون الأخرى، إنما تبوؤها في هذا الفعل ذاته مكانة في العالم الديني. ولهذا السبب، فإنّ الحيوانات أو النباتات بين هذه الأشياء يمكن ألاّ تؤكل بحرية من قبل أعضاء العشيرة من البشر. ففي قبيلة مون غامبير، فإنّ الأشخاص الذين يتخذون طوطماً ثعباناً معيناً من الثعابين غير السامة، عليهم ألا يكتفوا بالإحجام عن أكل لحم هذا الثعبان، بل أن يحجموا أيضاً عن أكل لحم الفقمة، والحنكليس، إلخ[4]. فإذا ما ساقتهم الضرورة إلى

---

(1) Cf. Curr, III, P. 461; and Howitt, Nat. Tr., P. 146.

التعبيران تومان ووينغو يُطبقان على هذا وذاك.

(2) Howitt, Nat. Tr., P. 123.

(3) Spencer an Gillen Nat. Tr., PP. 447 ff; cf. Strehlow, III, PP. Xiiff.

(4) Fison and Howitt, Kamilario and Kurnai, P. 169.



أكله أو أكل بعضه، كان عليهم على الأقل أن يخففوا من هذا الانتهاك للمقدسات عن طريق شعائر التكفير، كما لو أنهم قد أكلوا الطوطم نفسه[1]. وبين الإيوا هلايي، حث يُسمح باستخدام الطوطم، إنما لا يُسمح بإساءة استخدامه، تسري القاعدة ذاتها على أعضاء العشيرة الآخرين[2]. فبين الأرونتا، التحريمات التي تحمي الحيوان الطوطمي تظلّل الحيوانات المرتبطة به[3]؛ ويكون من الواجب في جميع الأحوال بذل اهتمام خاص لهذه الأخيرة[4]. فالعواطف التي يثيرها كلاهما هي واحدة ومتطابقة[5].

(1) Curr, III, P. 462.
(2) Mrs. Parker, The Euahlayi Tribe, P. 20.
(3) Spencer and Gillen, Nor. Tr., P. 151; Nat. Tr., P. 447; Strhlow, III, P. xii.
(4) Spencer and Gillen, Nat. Tr., P. 449.
(5) على أية حال، ثمة قبائل معينة في كوينزلاند حيث الأشياء المنسوبة على هذا النحو إلى جماعة اجتماعية ما لا تكون محرّمة على أعضاء هذه الجماعة: وهذه هي الحالة بالنسبة إلى لاواكلبورا. ويجب أن نتذكر أن الأصناف الزواجية هي التي تخدم كإطار للتصنيف في هذا المجتمع (انظر أعلاه، ص169). والحال أن الأمر لا يقتصر على أن أعضاء صنفٍ ما يُسمح لهم بأن يأكلوا الحيوانات المنسوبة إلى هذا الصنف، بل إنه قد لا يُسمح لهم بأكل سواها. فكل الأطعمة الأخرى محرَّمة عليهم انظر: Howitt, Nat. Tr., P. 115; Curr, III, P. 27. غير أن علينا ألا نستنتج من ذلك أن هذه الحيوانات تُعتبر مدنسة. في الحقيقة، يجب أن نلاحظ أن أمر الأفراد لا يقتصر على مزية أكلها، بل يتعداه إلى كونهم مجبرين على ذلك، لأن لا مجال لديهم لتغذية أنفسهم على غير هذا النحو. والطبيعة الأوامرية الاضطرارية لهذه القاعدة هي علامة أكيدة على أننا إزاء أشياء لها طبيعة دينية، وهذا وحده ما أدى إلى نشوء اضطرار إيجابي بدلاً من الاضطرار السلبي المعروف باسم التحريم. ولعله ليس من المستحيل تماماً أن نرى كيف حصل هذا الانحراف. فقد سبق لنا أن رأينا (ص163) أن كل فرد يُحسب على أن لديه نوعاً من حق الملكية على طوطمه وبالتالي على الأشياء المعتمدة عليه. وربما، بتأثير ظروف معينة، كان قد تطور هذا الوجه من أوجه العلاقة الطوطمية، وصاروا يعتقدون بصورة طبيعية أن أعضاء العشيرة وحدهم لهم الحق في استهلاك طوطمهم وكل ما يرتبط به، في حين أن الآخرين، على العكس من ذلك، لا يملكون الحق في مسّه. وفي مثل هذه الظروف، يغدو بمقدور القبيلة أن تغتذي فقط من الطعام المنسوب إليها.



غير أنّ كون الأشياء المرتبطة بالطوطم على هذا النحو ليست من طبيعة مختلفة عن طبيعته، ولها تالياً طابع ديني، يجد أفضل دليل عليه في واقعة أنها تنجز في مناسبات معينة الوظائف ذاتها. فهي طواطم مساعدة أو ثانوية، أو، بحسب تعبير غدا الآن مكرساً، هي طواطم فرعية[1]. ولطالما يحصل في العشائر أن تتشكّل، بتأثير تعاطفات أو تشاركات شتى، ضروب من الألفة الخاصة، حيث تنشأ جماعات أصغر وترابطات أضيق، تنزع إلى أن تعيش حياة مستقلة وأن تشكّل تقسيمات فرعية جديدة مثل العشيرة الفرعية ضمن العشيرة الأكبر. ولكي تميز العشيرة الفرعية تفرّد نفسها، تحتاج إلى طوطم خاص أو، بالتالي، إلى طوطم فرعي[2]. ويتم اختيار طواطم هذه المجموعات الثانوية من بين الأشياء المصنَّفة تحت الطوطم الأساسي. ولذا فهي تكاد أن تكون طواطم على الدوام وتكفي أبسط الظروف لها كي تجعل منها كذلك فعلياً، فهناك طبيعة طوطمية كامنة فيها، تتجلى حالما تسمح الظروف لها بذلك أو تقتضيه. وهكذا يحصل أن يكون لفرد واحد طوطمان، طوطم أساسي مشترك بين العشيرة ككل وطوطم فرعي خاص بالعشيرة الفرعية التي يكون هذا الفرد عضواً فيها. وهذا شيء مشابه للـ Nomen والـ Cognomen لدى الرومان[3].

يمكن في بعض الأحيان أن نرى عشيرة فرعية تحرر نفسها تماماً وتغدو جماعة مستقلة وعشيرة منفصلة؛ وعندها، فإنّ الطوطم الفرعي، بدوره، يغدو طوطماً نظامياً. والأرونتا هي واحدة من القبائل التي دُفعت فيها هذه السيرورة من التشظي إلى حدّها. فالمعلومات الواردة في كتاب سبنسر وغلين الأول تبين أن قد كان هنالك حوالي ستين طوطماً بين الأرونتا[4]، لكن الأبحاث الحديثة التي قام بها ستريلو بيّنت أن العد أكبر من ذلك بكثير. فقد عدد ليس أقل من 442

(1) السيدة باركر تستخدم التعبير (الطواطم المتعددة).

(2) على سبيل المثال، انظر قبيلة الإيواهلاي في كتاب السيدة باركر (ص15 وما بعدها). وكذلك الوتجوبالوك انظر:

Howitt, Nat. Tr., PP. 121 ff; cf. The Above - Mentioned Article of Mathews.

(3) انظر الأمثلة لدى هويت: Nat. Tr, P. 122

(4) انظر عملنا: De quelques formes primitives de classification, P. 28, n.2.



طوطماً[1]. وسبنسر وغلين لم يبالغا حين قالا: (والحقيقة، أنه قلما يكون هنالـك شيء، سواء كان حياً أم غير حـيّ، يمكـن أن نجـده في البلـد الـتي يقـيم فيهـا المحليون دون أن يعطي اسمه لمجموعـة (طوطميـة) مـا) [2]. وهـذا التعـدد في الطواطم، العدد الهائل بالمقارنة مع السكان، ناجم عن أن العشائر الأصلية، في ظروف خاصة، قد انقسمت ثم انقسمت انقساماتها إلى ما لا نهاية، بحيث عبرت جميع الطواطم الفرعية تقريباً إلى مرحلة الطواطم.

وهذا ما تثبته على وجه التحديد ملاحظات ستريلو. فسبنسر وغيلن لم يوردا سوى حالات معزولة معينة من الطواطم المترابطة[3]. أما ستريلو فقد بيّن أن هذا بمثابة تنظيم عام ومطلق في حقيقة الأمر. ولقد تمكن من وضع جدول صنّف فيه جميع طواطم الأرونتا تقريباً بحسب هذا المبدأ: فجميعها مرتبطة، إما كمساعدة أو كمرافقة وقرينة، لحوالي ستين طوطماً أساسياً[4]. حيث يُعتقد أن الأولى هـي في خدمة الثانية[5]. والأرجح أن يكون هذا الاعتماد صدى زمن كان فيه (حلفاء)

---

(1) Strehlow, II, PP. 61-72.

(2) Nat. tr., P. 112.

(3) انظر خاصةً: Nat. Tr., P. 447, and Nor. Tr., P. 151

(4) Strehlow, III, PP. Xiii - xviii.

يحصل في بعض الأحيان أن تكون الطـواطم الثانويـة ذاتهـا مرتبطـة بـاثنين أو ثلاثـة مـن الطواطم الأساسية في الوقت ذاته. ولا شك أن هذا ناجم عن كون ستريلو عـاجزاً عـن أن يحدد بدقة ما هو الطوطم الأساسي. وثمة واقعتان لافتتان تبدوان من هذا الجـدول تثبتـان أطروحات معينة سبق أن صغناها. أولاها هي أن الطواطم الأساسية تكاد أن تكون جميعـاً من الحيوانات، إلا في حالات استثنائية نادرة. وكذلك، أن النجوم هي على الدوام طواطم مساعدة أو ثانوية. وهذا برهان آخر على أن هذه الأخـيرة لم تتطـور إلا بـبطء لترتقـي إلى مصاف الطواطم وأنّ الطواطم الأساسية كانت في البداية تُختار من المملكة الحيوانية.

(5) تبعاً للأسطورة، فإنّ الطواطم المرافقة خدمت كطعام لأتباع الطوطم الأساسي في الأزمنـة الخرافية، أو كانت تقدم لهم الظل، إذا ما كانت أشجاراً. انظر:

Strehlow, III, P. xiii; Spencer and Gillen, Nat. Tr., P. 403.

والحال أن الاعتقاد بأن الطواطم المرافقة قـد تم أكلـها لا يعـني أن هـذه الطـواطم تُعتـبر مدنّسة، ذلك أن الطوطم الأساسي ذاته كان يُستهلك مـن قبـل الأسـلاف، في المرحلـة الأسطورية، هؤلاء الأسلاف الذين يُعتقد أنهم قد أسسوا العشيرة.



اليوم مجرد طواطم فرعية، وكانت القبيلة لا تحتوي إلا على عدد صغير من العشار المقسّمة تقسيمات فرعية إلى عشائر فرعية. وهذه فرضية يثبتها عدد كبير من الناجين. فكثيراً ما يحصل أن يكون لجماعتين مرتبطتين على هذا النحو الشعار الطوطمي ذاته: فهذه الوحدة في الشعار لا يمكن تفسيرها إلا إذا كانت الجماعتان جماعة واحدة من قبل[1]. وعلاقة العشيرتين تتضح أيضاً من خلال الدور والأهمية التي تتخذها كلّ منهما في شعائر الأخرى. فالعبادتان لا تزالان غير منفصلتين تماماً؛ والأرجح أن يكون ذلك ناجماً عن كونهما مختلطتين كل الاختلاط في البداية[2]. ويفسر التراث الروابط التي تجمعهما من خلال تخيّله أن العشيرتين كانتا في السابق تشغلان مكانين متجاورين[3]. أما في حالات أخرى، فتقول الأسطورة إن إحداهما مشتقّة من الثانية. ومما يرتبط بذلك أنّ الحيوان الطوطمي كان ينتمي في البداية إلى نوع لا يزال يخدم كطوطم أساسي؛ وأنه قد مايز نفسه في مرحلة لاحقة. وهكذا فإنّ طيور التشانتونغا، المرتبطة اليوم بدودة الساحر، كانت دوداً ساحراً في الأزمنة الخرافية، لكنها تحولت لاحقاً إلى طيور، وثمة نوعان يُربطان اليوم مع نمل العسل كانا في السابق نمل عسل، إلخ[4]. وهذا التحول من طوطم فرعي إلى طوطم يتواصل بدرجات طفيفة لا يمكن إدراكها، بحيث لا يكون الأمر محسوماً في حالات معينة، ويكون من الصعب القول ما إذا كان المرء إزاء طوطم أساسي أم ثانوي[5]. وكما يقول هويت بصدد الوتجوبالوك، فإنّ هنالك طواطم فرعية هي طواطم قيد التكوين[6].

---

(1) هكذا نجد أن التصاميم المنحوتة على الـ Churinga في قبيلة القطّ البري تمثل شجرة الهاكيا، والتي هي طوطم مميز اليوم. انظر: Spencer and Gillen, Nat. Tr., PP. 147 f.
وكذلك فإنّ ستريلو (III, P. xii, n. 4) يقول إن هذا الأمر شائع.

(2) Spencer and Gillen, Nor. Tr., P. 182; Nat. Tr., PP. 151 and 297 Nat. Tr., PP. 151 and 158.

(3) Nat. Tr., PP. 151 and 158.

(4) المصدر السابق، ص448 و449.

(5) هكذا يتكلم سبنسر وغيلن عن حمامة تدعى إنتوريتا، فيضعانها في بعض الأحيان طوطماً أساسياً (Nat. Tr., P. 104)، ويضعانها في أحيان أخرى طوطماً مساعداً (المصدر نفسه، ص448).

(6) Howitt, Further Notes, PP. 63 - 64.



وهكذا تشكل الأشياء المختلفة المصنَّفة في عـشيرة كـثيراً مـن النـوى يمكـن أن تتشكل حولها عبادات طوطمية جديدة. وهذا أفضل برهان على العواطف الدينية التي تثيرها. فلو لم يكن لها طابع مقدس، لما كان بمقدورها أن ترتقي بمثل هذه السهولة إلى مصاف الأشياء المقدسة قبل غيرها، الطواطم النظامية.

هكذا يتعدى حقل الأشياء الدينية الحدود التي بدأ مقتصراً عليها في البدايـة فهو لا يكتفي بمعانقة الحيوانات الطوطمية وأعضاء العشيرة من البشر؛ ومـا دام ما من شيء معروف إلا وهو مصنّف في عشيرة وتحت طوطم، فإنّه ما من شـيء بالمثل إلا ويتلقى بقدْرٍ ما شيئاً من الطابع الديني. وعندما ظهـرت الآلهـة، كمـا يُقال بحقّ، في الأديانَ التي أتت لاحقاً، فإنّ كلاً منها قد وُضع فوق صنف معين من الظواهر الطبيعية، هذا فوق البحر، وهذا فوق الهواء، والآخر فوق الحـصاد أو الثمار، إلخ. واعتُقد أنّ كل مقاطعة من مقاطعات الطبيعة هذه تستمد ما فيهـا من حياة من الإله الذي تعتمد عليه. وهذا التقسيم للطبيعة بـين الآلهـة المختلفـة يشكل التصوّر الذي قدمته لنا هذه الأديان عـن الكـون. ومـا دامـت البـشرية لم تتخطّ طور الطوطمية، فإنّ الطواطم المختلفة لدى القبيلة تنجز الوظـائف ذاتهـا التي ستقع لاحقاً على عاتق الشخصيات الإلهية. ففي قبيلـة مـون غـامبير، الـتي أخذناها بمثابة مثال أساسي، ثمة عشر عشائر؛ وبالتالي فإنّ العالم بأكمله مقـسّم إلى عشرة أصناف، أو بالأحرى إلى عشر عوائل، لكل منـها طوطمهـا الخـاص بمثابة أساس لها، ومن هذا الأساس تستمد كـل الأشـياء المـصنفة في العـشيرة واقعها، إذ يُفكِّر فيها على أنها أشكال متنوعة من الكـائن الطـوطمي؛ فـالمطر، والرعد، والبرق، والغيوم، والبَرد، والشتاء، إذا ما عدنا إلى مثالنا، تُعتبر بمثابة ضروب مختلفة من القاق. وحين تجتمع معاً هذه العوائل العشر من الأشياء فإنّها تكوّن تمثيلاً للعالم كاملاً ومنهجياً؛ وهذا التمثيل هو تمثيل ديـني، لأن الأفكـار الدينية هي التي توفّر له الأساس. وبدلاً من كون الديانة الطوطمية مقتصرة علـى صنف أو اثنين من الكائنات، فإنّ مداها يطول الحدود الأخيرة للكون المعروف. فهي مثل الديانة الإغريقية، تضع الإله في كل مكـان؛ والـصيغة الـشهيرة، كـل شيء مفعم بالآلهة، يمكن أن تخدم بالمثل على أنها صيحتها أو شعارها.



فإذا ما كان من الواجب تمثيل الطوطمية على هذا النحو، فإنّ من الواجب إذاً تعديل فكرتها العامة التي حُملت طويلاً في نقطة أساسية من نقاطها. فحتى اكتشافات السنوات الأخيرة، كان يُرى أن الطوطمية تقوم بكلّيتها على عبادة طوطم واحد معين، وكانت تُعرَّف بأنها ديانة العشيرة. ومن وجهة النظر هذه، كان يبدو لدى كل قبيلة عدد كبير من الديانات الطوطمية، كلٌّ منها مستقل عن الآخر، تبعاً لاختلاف عشائرها. وكان هذا التصوّر منسجماً أيضاً مع الفكرة السائدة عن العشيرة؛ حيث كانت تُعدُّ بمثابة مجتمع مستقل[1]، مغلق إلى هذا الحدّ أو ذاك على المجتمعات الأخرى المشابهة، أو يقتصر في علاقاته معها على العلاقات الخارجية والسطحية. بيد أن الواقع أشدّ تعقيداً. لا شك أن لعبادة كل طوطم موطنها في العشيرة الموافقة، فهناك، وهناك فقط، يُحتفى به، وأعضاء العشيرة هم المسؤولون عنه، وعبرهم يتمُّ انتقاله من جيل إلى جيل، جنباً إلى جنب مع المعتقدات التي تشكل أساسه. غير أنّ من الصحيح أيضاً أن العبادات الطوطمية المختلفة الممارسة على هذا النحو ضمن قبيلة واحدة لا تتطور تطوراً متوازياً وإن بقيت مجهولة واحدتها للأخرى، كما لو أن كلاً منها تشكّل ديانة كاملة مكتفية بذاتها. فعلى العكس من هذا، فإنّ كل منها تنطوي على الأخرى بشكل متبادل؛ فهي ليست سوى أجزاء من كل واحد، عناصر من ديانة واحدة. والبشر في عشيرة معينة لا ينظرون أبداً إلى معتقدات العشائر المجاورة بتلك اللامبالاة، أو الشك أو العداء مما يثيره في العادة دين ما تجاه دين آخر غريب عليه؛ بل إنها تسهم في هذه المعتقدات ذاتها.

فشعب القاق مقتنعون أيضاً بأن لشعب الثعبان حيّة أسطورية هي السلف لهم، وأنّهم يعزون فضائل خاصة وقوى خارقة لهذا الأصل. ثم ألم نر أيضاً

(1) هكذا يحصل أن تُخلط العشيرة مرة بعد مرة مع القبيلة. وهذا الخلط، الذي كثيراً ما يولّد الاضطراب في كتابات الإثنولوجيين، نجده بشكل خاص لدى كيور (I, PP. 61 ff).



أنه في ظروف معينة على الأقل، لا يمكن لإنسان أن يأكل طوطماً ليس طوطمه إلا بعد أن يراعي شكليات شعائرية معينة؟ فعليه، بوجه خاص، أن يطلب السماح من أناس هذا الطوطم، إذا ما كان أيٌّ منهم حاضراً. كما أنه هو أيضاً لا يرى أنّ هذا الطعام مدنّس تماماً، بل يقرّ بأن هنالك ضروباً حميمة من الألفة بين أعضاء العشيرة التي هو ليس عضواً فيها والحيوان الذي يحملون اسمه. وعلاوة على هذا، فإنّ هذا النوع من التشارك في المعتقد يُرى في بعض الأحيان في العبادة. فإذا ما كانت الشعائر المتعلقة بطوطم مقتصرة في إنجازها، نظرياً، على شعب هذا الطوطم، إلا أن ممثلين لعشائر أخرى غالباً ما يساعدون في هذه الشعائر. ويحصل في بعض الأحيان ألا يكون دورهم مقتصراً على دور المشاهدين وحسب؛ صحيح أنهم ليسوا من الكهنة، لكنهم يزيّنون الكهنة ويعدوّن الخدمة. بل إنهم هم أنفسهم مصلحة في إقامة هذه الشعائر؛ ولذا فإنّهم، في قبائل معينة، هم الذين يدعون العشيرة المؤهّلة لأن تقيم الطقوس[1]. كما أن هنالك حلقة كاملة من الشعائر التي يجب أن تُقام بحضور القبيلة مجتمعة: وهذه هي الطقوس الطوطمية للتعدية أو العبور[2].

وأخيراً، فإنّ التنظيم الطوطمي كما وصفناه للتوّ، لا بد أن يكون نتيجة لضرب من ضروب التفاهم الغامض بين جميع أعضاء القبيلة. فمن المستحيل أن يكون على كل عشيرة أن تقيم عقائدها بطريقة مستقلة بالمطلق؛ فمن الضروري بالمطلق أن تكون عبادات الطوطم المختلفة متأقلمة ومتساوقة واحداتها مع الأخرى، ذلك أنها تكمل بعضها بعضاً على وجه الدقة. ولقد رأينا أن طوطماً معيناً لا يكرّر مرتين في العادة في القبيلة ذاتها، وأن الكون كله مقسَّم بين الطواطم المكوَّنة على هذا النحو بحيث لا يوجد الشيء ذاته في عشيرتين مختلفتين. ومثل هذا التقسيم المنهجي لا يمكن القيام به أبداً دون اتفاق، سواء

---

(1) هذا هو الحال بشكل خاص لدى الوارامونغا (Nat. Tr., P. 298).

(2) انظر، مثلاً: Spencer and Gillen, Nat. Tr., P. 380 and Passim



كان ضمنياً أم مخططاً، تسهم فيه القبيلة كلها. ولذا فإنّ مجموعة العقائد التي تنشأ على هذا النحو هي شأن قبلي جزئياً (وجزئياً فحسب)[1].

ولكي نلخّص، إذاً، بغية التوصّل إلى فكرة وافية عن الطوطمية، ينبغي ألا نقتصر على حدود العشيرة ونحبس أنفسنا فيها، بل يجب أن ننظر إلى القبيلة ككل.

صحيح أن العبادة الخاصة بكل عشيرة تتمتع باستقلال عظيم؛ ويمكن أن نرى الآن أن الاختمار الفعّال للحياة الدينية يحدث داخل العشيرة، غير أن من الصحيح أيضاً أن هذه العبادات تتلاءم مع بعضها بعضاً وأن الديانة الطوطمية منظومة معقدة تشكّل من خلال اتحادها، شأن تعددية الآلهة لدى الإغريق والتي تتشكّل من اتحاد جميع العبادات الخاصة المتّجهة إلى آلهة مختلفة. ولقد بيّنا للتو أن للطوطمية، مفهوم على هذا النحو، كوزمولوجيتها أيضاً، أي تصوّرها للكون.

---

(1) يمكن للمرء أن يتساءل حتى عن وجود الطواطم القبلية في بعض الأحيان. فبين الارونتا، ثمة حيوان، هو القط البري، يخدم كطوطم لعشيرة خاصة، لكنه محرَّم على كامل القبيلة، وحتى شعب القبائل الأخرى لا يمكنه أن يأكل هذا الحيوان إلا باعتدال (Nat. Tr., P. 168). لكننا نعتقد أن من الخطأ الكلام عن طوطم قبلي في مثل هذه الحالة، ذلك أن تحريم الاستهلاك الحر لحيوانٍ ما لا يعني أن هذا الحيوان طوطم من الطواطم. وثمة أسباب أخرى يمكن أن تؤدي إلى نشوء تحريم ما. وإذا ما كان صحيحاً أن وحدة القبيلة هي أمر واقعي بلا شك، إلا أن هذه الوحدة تتثبت ويؤكّد عليها بمعونة رموز أخرى. وسوف نبين أدناه ما هي هذه الرموز (BK. II. Ch. ix).



مفهوم المبدأ الطوطمي، أو المانا، وفكرة القوة

لما كانت الطوطمية الفردية لاحقة على طوطمية العشيرة، بل وتبدو مشتقة منها، فإنّ علينا أن نلتفت إلى هذا الشكل الأخير قبل جميع الأشكال الأخرى. غير أن التحليل الذي أنجزناه إلى الآن بصددها كان قد حلّ هذه الطوطمية إلى ضرب من التعددية في المعتقدات يبدو على أنه متغاير العناصر كلّ التغاير، ولذا، فإنّ علينا، قبل أن نمضي بعيداً، أن نبحث عما يكوّن وحدة هذه الطوطمية.

- 1 -

لقد رأينا أنّ الطوطمية تضع التمثيلات المصوَّرة للطوطم في صدارة الأشياء التي تعتبرها مقدسة؛ ثم تأتي بعدها الحيوانات أو النباتات التي تحمل اسمها العشيرة، ثم في النهاية أعضاء العشيرة. ولأن هذه الأشياء جميعاً مقدسة على النحو ذاته، وإن يكن بدرجات مختلفة، فإنَّ من غير الممكن رد طابعها الديني لأيٍّ من الصفات التي تميزها عن بعضها بعضاً. فإذا ما كان نوع حيواني أو نباتي معين موضوعاً للخشية الموقّرة، فذلك ليس بسبب خصائصه الخاصة، ذلك أن أعضاء العشيرة من البشر يتمتعون بهذه المزية ذاتها، وإن يكن بدرجة أقل، في حين أن صورة هذا النبات أو الحيوان ذاته تثير وحدها قدراً أكبر من الاحترام الواضح. وإذاً، فإنّ العواطف المتشابهة التي تثيرها هذه الضروب المختلفة من الأشياء في ذهن المؤمن، الذي يضفي عليها طابعها الديني، لا يمكن أن تصدر إلا من مبدأ ما مشترك يسهم فيه كلٌّ من الشعارات الطوطمية، وشعب العشيرة وأفراد النوع الذي يخدم كطوطم. وحقيقة الأمر، أن تتوجه إلى هذا المبدأ المشترك. وبعبارة أخرى، فإنّ الطوطمية هي ديانة لا تقوم على هذا أو ذاك من الحيوانات أو البشر أو الصور، وإنما على قوة خفية وغير مشخَّصة، توجد في



أي من هذه الكائنات لكنها يجب ألا تُخلط مع أيٍّ منها. فما من أحد منها يحوز هذه القوة حيازة كاملة بل يسهم الجميع فيها. ولذا فهي مستقلة تماماً عن الأشياء المحددّة التي تتجسد فيها، بحيث أنها تسبق هذه الأشياء وتستمر بعدها. فالأفراد يقضون، والأجيال تمر وتحل محلها أجيال أخرى؛ لكن هذه القوى تظل ناشطة، وحيّة، وثابتة على الدوام. وهي تنفخ الحياة في أجيال اليوم كما نفختها في أجيال البارحة وكما ستنفخها في أجيال الغد. وبمعنى عام. فإنّ بمقدورنا القول إن هذه القوة هي الإله الذي تتعبّده كل عبادة طوطمية. إلا أنه إله غير مشخَّص، بلا اسم أو تاريخ، محايث للعالم ومنتشر في كثرة الأشياء التي لا يحصرها العد.

غير أننا لم نكوّن بعد سوى فكرة ناقصة عن كلية الوجود الفعلية التي يتسم بها هذا الكيان شبه الإلهي. فالأمر لا يقتصر على وجودها في جميع الأنواع الطوطمية، وجميع العشيرة وجميع الأشياء التي ترمز للطوطم: فدائرة عملها تطول ما هو أبعد من كل ذلك. ولقد رأينا، في الحقيقة، أنه بالإضافة إلى الأشياء المقدسة على نحو لافت وبارز، فإنّ جميع تلك الأشياء المنسوبة إلى العشيرة بوصفها أتباعاً للطوطم الأساسي لها هذا الطابع ذاته إلى حدٍّ معين. كما أنها تنطوي على ما هو ديني، حيث تحمي بعضها تحريمات معينة، في حين يقوم بعضها الآخر بوظائف محددة في طقوس العبادة. ودينية هذه الأشياء لا تختلف في نوعها عن دينية الطوطم التي تُصنَّف تحته؛ ولذا لا بد أن تكون مستمدة من المصدر ذاته. وذلك لأن الإله الطوطمي فيها ـ كي نستخدم ثانية ذلك التعبير المجازي الذي استخدمناه للتو ـ كما هو في النوع الذي يخدم كطوطم وفي شعب العشيرة. أما مقدار اختلافها عن الكائنات التي تقيم فيها فيمكن أن نستدل عليه من واقعة أنها روح الكثير من الأشياء المختلفة.

بيد أن الاستراليين لا يمثّلون هذه القوة غير المشخَّصة بشكل مجرّد. فلأسباب يجب أن نبحث عنها، سيق الاسترالي إلى تصوّر هذه القوة بشكل نوع حيواني أو نباتي، أو باختصار، بشكل شيء مرئي. وهذا ما يتكون منه الطوطم في حقيقة الأمر: فهو ليس سوى الشكل المادي الذي يمثل الخيال من خلاله هذا



الجوهر اللامادي، هذه الطاقة المنتشرة في جميع ضروب الأشياء المتغايرة، والتي تشكّل وحدها الموضوع الفعلي للعبادة. ونحن الآن في حال أفضل فيما يتعلق بفهم ما يعنيه المحلي حين يقول إن شعب بطن القاق، على سبيل المثال، هم من القاق. فهو لا يعني على وجه الدقة أن كل واحد منهم هو قاق بالمعنى المبتذل والأمبريقي للكلمة، بل يعني أن المبدأ ذاته موجود لدى كل منهم، وأنه سمتهم الأساسية المميزة التي يشتركون فيها مع الحيوانات التي تحمل هذا الاسم والتي يُفكَّر فيها تحت الشكل الخارجي للقاق. وبذا يكون الكون، كما تتصوره الطوطمية، قد امتلأ وبُعثت فيه الحياة من خلال عدو معين من القوى التي يمثلها الخيال بأشكال مأخوذة، إلا في استثناءات قليلة، من المملكتين الحيوانية والنباتية: وهي تبلغ من الكثرة بقدر ما تبلغه كثرة العشائر في القبيلة، كما يوجد كل منها أيضاً في أصناف معينة للأشياء، تكون فيها بمثابة الجوهر والمبدأ الحيوي.

وحين نقول إن هذه المبادئ هي قوى، فإنّنا لا نأخذ هذه الكلمة بمعناها المجازي؛ فهي تعمل عمل القوى الفعلية. وبمعنى ما، فإنّها قوى مادية تولد آلياً آثاراً فيزيقية. أيمكن لإنسان أن يتماشى معها دون أن يتخذ ضروب الحذر والاحتراس الملائمة؟ لو فعل ذلك لتلقى صدمة تمكن مقارنتها بالأثر الذي يُحدثه انفراغ شحنة كهربائية. وهي تبدو في بعض الأحيان على أنها نوع من السائل الذي يفرّ من نقاط صغيرة[1]. فإذا ما دخلت عضوية ما غير مهيئة لاستقبالها، أحدثت مرضاً وموتاً بفعل آلي تماماً[2]. أما خارج البشر، فهي تلعب دور المبدأ الحيوي؛ وسوف نرى[3] أنها بممارسة تأثيرها على الأنواع، إنما تضمن تكاثر هذه الأخيرة. وأن الحياة الكونية قد استودعت فيها.

---

(1) على سبيل المثال، فإنّ واحداً من الأسلاف، في أسطورة من أساطير الكواكيوتل، يثقب رأس عدوه بتصويب أصبع باتجاهه. انظر:

Boas, Vth Rep. On the North. Tribes of Canada, B.A.A.S., 1889, P. 30.

(2) المراجع التي تدعم هذا التأكيد توجد في الصفحة 128، الهامش1، وفي الصفحة 320، الهامش1.

(3) See BK. III, ch. Ii.



غير أن لهذه القوى طابعاً أخلاقياً فضلاً عن وجهها الفيزيقي هذا. وحين يسأل أحد ما محلياً عن السبب الذي يدفعه للالتزام بشعائره، فإنّه يجيب أن أسلافه لطالما التزموا بها، وأن عليه أن يقتدي بهم[1]. ولذا فإنّه إذا ما تصرف بطريقة ما حيال الكائنات الطوطمية، فذلك ليس فقط لأن القوى المقيمة فيها مهيبة من الناحية الفيزيقية، بل لأنه يشعر أيضاً باضطرار أخلاقي لأن يتصرف هكذا؛ فلديه شعور بأنه يطيع أمراً، وأنه يؤدي واجباً. فهو لا يقتصر على الخشية من هذه الكائنات المقدسة، بل يحترمها أيضاً. وعلاوة على ذلك، فإنّ الطوطم هو مصدر الحياة الأخلاقية للعشيرة. فجميع الكائنات التي تتشارك المبدأ الطوطمي ذاته تعبير أنها ترتبط أخلاقياً ببعضها بعضاً بفضل هذه الواقعة، وأن عليها واجبات محددة تتمثل بالمساعدة تقديم العون، والثأر، إلخ، تجاه بعضها بعضاً؛ وهذه الواجبات هي ما يشكّل القرابة. ولذا فإنّه إذا ما كان المبدأ الطوطمي قوة طوطمية، فإنّه أيضاً سلطة أخلاقية، ولذا سوف نرى كيف تتحول إلى ما يُدعى على نحو مناسب بالألوهة.

بل إننا لا نجد هنا ما هو خاص بالطوطمية. فحتى في الأديان المتطورة، قلّما نجد إلهاً لا يحتفظ بشيء من هذا الالتباس ولا تكون وظائفه كونية وأخلاقية في آن معاً. وهذا ما يمثل في الوقت ذاته نوعاً من المبدأ الروحي، فكل ديانة هي أيضاً وسيلة تمكن البشر من مواجهة العالم بمزيد من الثقة. وحتى لدى المسيحي، أليس الإله هو الأب حارس النظام الفيزيقي مثلما هو المشرّع والحكم على السلوك الإنساني؟

(1) See, for example, Howitt. Nat. Tr., P. 482; Schürmann, The Aboriginal Tribes of Port Lincoln, in Woods, Nat. Tr. of S.Australia, P. 231.



ـ 2 ـ

ربما يتساءل أحد ما إن لم نكن، بتأويلنا الطوطمية مثل هذا التأويل، نهب المحلي أفكاراً تتعدى حدود ذكائه. وبالطبع، فإنّنا غير مهيئين لأن نثبت أنه يمثل هذه القوى بالوضوح النسبي الذي تمكّنا من أن نضفيه عليها في تحليلنا. فنحن قادرون على أن نبيّن بوضوح تام أن هذه الفكرة محتواة داخل منظومة كاملة من المعتقدات التي تتحكم بها هذه الفكرة وتسيطر عليها؛ لكننا عاجزين عن تحديد إلى أيِّ حدٍّ تكون هذه الفكرة فكرة واعية وإلى أي حدٍّ، بالمقابل، ليست سوى فكرة ضمنية يتمّ الشعور بها على نحو مختلط ومشوَّش. فليس ثمة طريقة لأن نحدد درجة الوضوح التي تتسم بها فكرة مثل هذه في عقول غامضة وضبابية. غير أن من الواضح جيداً، على أية حال، أن هذه الفكرة ليست أبعد من قدرات العقل البدائي، وأن النتائج التي توصلنا إليها للتوّ تؤكدها، على العكس من ذلك، واقعة أننا نجد، سواء في مجتمعات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتلك القبائل الاسترالية، أم حتى في هذه القبائل نفسها، تصورات موجودة في شكل ظاهر، لا تختلف عن السابقة إلا في الظلال والدرجة.

ولا شك أن الديانات المحلية في ساموا قد تخطت الطور الطوطمي. حيث نجد هناك آلهة فعلية، لها أسماؤها الخاصة و، إلى حدٍّ ما، قسماتها الخاصة. غير أن آثار الطوطمية ليست محل خلاف إلا بالكاد. والحال، أنّ كل إله مرتبط بجماعة، إما محلية أو منزلية، شأن ارتباط الطوطم بعشيرته[1]. وعلى هذا

---

(1) لقد استمد فريزر كثيراً من الوقائع من الساموا وقدمها على أنها طوطمية فعلاً. انظر: Totemism, PP. 6, 12-15, 24, etc.

صحيح أننا اتهمنا فريزر بأنه لم يكن نقدياً بما يكفي في اختياره أمثلته، غير أن كثيراً من الأمثلة كانت ستبدو مستحيلة بشكل واضح لو لم يكن هنالك بقايا مهمة من الطوطمية في الساموا.



الأساس. فإنّه يُنظر إلى كل من هذه الآلهة على أنه محايث لنوع خاص ومحدد من الحيوان. لكن ذلك لا يعني أنه يقيم في شيء ما على وجه التحديد: فهو محايث للجميع في آن معاً؛ منتشر في النوع كله. وحين يموت حيوان، فإنّ شعب الجماعة التي توقره وتجلّه تبكيه وتقوم بواجبات تقية تجاهه، لأن إلهاً من الآلهة يسكنه، لكن الإله لا يموت بموته. فهو أبدي، مثل النوع. بل إنه لا يُخلط حتى بالجيل الحالي من هذا النوع؛ فقد كان من قبل روح الجيل السابق، ما سيكون روح الجيل اللاحق[1]. ولذا فإنّ له جميع خصائص المبدأ الطوطمي، الذي أعاد الخيال إلباسه شكلاً ذا طابع شخصي بعض الشيء. غير أنّ علينا ألا نبالغ بشأن شخصية لا تكاد تستطيع أن تقيم نوعاً من التوفيق أو التسوية مع هذا الانتشار وهذه الكلية في الوجود. أما لو كانت حدودها محددة بوضوح، لما كانت قادرة أبداً على الانتشار بهذه الصورة وعلى الدخول في مثل هذه الكثرة من الأشياء.

وعلى أية حال، فإنّه لا جدال في أن فكرة القوة الدينية غير المشخّصة آخذة بالتغير في هذه الحالة؛ لكن هنالك حالات أخرى حيث تبين بكل نقائها المجرد بل وتصل إلى درجة رفيعة من العمومية قياساً بأستراليا. فإذا ما كانت المبادئ الطوطمية المختلفة التي تتوجه إليها شتى العشائر في قبيلة ما متمايزة عن بعضها البعض، إلا أن من الممكن، على الرغم من ذلك، مقارنتها ببعضها بعضاً في حقيقة الأمر؛ ذلك أنها جميعاً تلعب الدور ذاته في مجالاتها المرتبطة بها. فثمة مجتمعات كان لديها الشعور بهذه الوحدة مع الطبيعة وتقدمت بالتالي باتجاه الفكرة الخاصة بقوة دينية فريدة ليست جميع المبادئ المقدسة الأخرى سوى تعبيرات عنها وهي التي تصنع وحدة الكون. أما في المجتمعات التي لا تزال مشبّعة تماماً بالطوطمية، ولا تزال مشبوكة في تنظيم اجتماعي مطابق لتنظيم الاستراليين، فإنّ بمقدورنا القول إنّ الطوطمية تنطوي على هذه الفكرة بالقوة أو كإمكانية.

---

(1) See Turner, Samoa, P. 21 and ch. iv and v.



وهذا ما تمكن ملاحظته في عدد كبير من القبائل الأميركية، خاصة تلك التي تنتمي إلى عائلة السو الضخمة: الأوماها، البونكا، الكانساس، الأوساج، الأسينيبوين، الداوكوتا، الإيوا، الوينيباغو، الماندان، الهيداستا، إلخ. وكثير من هذه القبائل ما تزال منظَّمة في عشائر، كما هو الحال لدى الأوماها[1] والإيوا[2]: وغيرها لم تعد كذلك منذ وقت طويل، حيث يمكن، كما يقول دورسي، أن نجد بينها (جميع أسس المنظومة الطوطمية، كما هو الحال في مجتمعات السو الأخرى)[3]. وبين هذه الشعوب، وفوق جميع الآلهة الخاصة التي تتوجه إليها عبادة البشر، ثمة قدرة بارزة تقيم معها جميع القدرات الأخرى علاقة هي علاقة الأشكال المشتقة منها، وتدعى هذه القدرة باسم واكان[4]. ونظراً للمكانة الراجحة المخصصة على هذا النحو لهذا المبدأ في بانثيون السو، فإنّها تُعد في بعض الأحيان على أنها نوع من الإله السيد، أو جوبيتر أو يهوه، كثيراً ما ترجم الرحالة واكان بـ (الروح العظيمة). وهذا ما يسيء إلى حد بعيد تمثل طبيعتها الحقيقية. فالواكان ليست بأي حال من الأحوال كائناً شخصياً؛ والمحليون لا يمثلونها في شكل محدد. وتبعاً لمراقب أورد دورسي أقواله، فإنّهم (يقولون إنهم لم يروا الواكاندا أبداً، ولذا فهم لا يستطيعون تشخيصها)[5].

---

(1) Alice Fletcher, Astudy of the Omaha Tribe, in Smithsonian Rep. For 1897, PP. 582f.
(2) Doresy, Siouan Sociology, in XV th Rep. P. 238.

(3) المصدر السابق، ص221.

(4) Riggs and Dorsey, Dakota - English Dictionary, in Contrip. N. Amer. Ethnol., VII, P. 508.

والكثير من المراقبين الذين يستشهد بهم دورسي يطابقون كلمة واكان من كلمتي واكانتا وواكاندا، المشتقتين منها، إلا أن لهما في الحقيقة معنى أكثر دقة.

(5) Xith Rep., P. 372, 21.

مع أن الآنسة فليتشر تدرك بوضوح، لا يقلّ عن هذا الوضوح، الطابع غير المشخَّص للواكاندا، إلا أنها تضيف أن تجسيماً معيناً قد ارتبط بهذا التصور. إلا أن هذا التجسيم يخص التجليات المختلفة للواكاندا. فالبشر يتوجّهون إلى الأشجار أو الصخور حيث يعتقدون أن الواكاندا تقيم فيها، كما لو أن هذه الأشجار أو الصخور كائنات شخصية. إلا أن الواكاندا ذاتها ليست مشخَّصة. انظر: Smithsonian Rep. For 1897, P. 579.



وليس من الممكن حتى تحديدها من خلال صفات وخصائص معينة. يقول ريغز: (ما من كلمة تستطيع أن تفسر معنى هذا المصطلح بين الداكوتا. فهي تعانق كل لغز، وكل قوة سرية، وكل ألوهة)[1]. وجميع الكائنات التي يجلّها الداكوتا، (الأرض، والرياح الأربع، والشمس، والقمر والنجوم، ليست سوى تجليات لهذه الحياة الغامضة والقدرة الغامضة) التي تدخل فيها جميعاً. وهي تُمثَّل في بعض الأحيان بشكل الريح، بوصفها النَّفَس أو النسمة التي تتخذ موقعها في النقاط الرئيسة الأربع وتحرك كل شيء[2]: وهي في بعض الأحيان صوت يُسمع في هدير الرعد[3]؛ وكذلك فإنّ الشمس، والقمر والنجوم هي واكان[4]. غير أن ما من تعداد يمكن أن يستنفد هذه الفكرة المعقدة إلى ما لا نهاية. فهي ليست قدرة واضحة ومحددة، أو قدرة على فعل هذا الشيء أو ذاك، إنها قدرة بالمعنى المطلق، دون نعت أو تحديد من أي نوع. والقدرات الإلهية المتنوعة ليست سوى تجليات وتشخيصات محددة لهذه القدرة؛ فكل منها هو هذه القدرة مرئية في واحد من أوجهها الكثيرة[5]. وهذا ما دفع أحد المراقبين للقول: (إنه إله متقلّب، حيث يُفترض به أن يظهر الأشخاص مختلفين بأشكال مختلفة)[6]. والحال أن الآلهة ليست الكائنات الوحيدة التي تنفخ فيها هذه القدرة الحياة: فهي مبدأ كل ما يحيا أو يتحرك أو يفعل. (كل الحياة واكان. وكذلك كل شيء يبدي قدرة ما، سواء في الفعل، مثل الرياح والغيوم السبحة، أو في الثبات السلبي، مثل جلمود الصخر على جانب الطريق)[7].

---

(1) Riggs, Tah - Koo Wah- Kon, PP. 56 - 57.

أورده دورسي في: Xith Rep., P. 433, 95.

(2) Xith Rep., P. 380, 33.

(3) المصدر السابق، ص38، 35.

(4) المصدر السابق، ص376، 28، ص378، 30، وكذلك ص449، 138.

(5) المصدر السابق، ص432، 95.

(6) المصدر السابق، ص431، 92.

(7) المصدر السابق، ص433، 95.



ويمكن أن نجد هذه الفكرة ذاتها مرة أخرى لـدى الإيروكـوا، الـتي يتـسم تنظيمها الاجتماعي بطابع طوطمي صريح؛ فكلمة الأورندا التي تعبر عنـها هـي المرادف الدقيق لكلمة واكان عند الـسو. يقـول هويـت: (لقـد تـصور الإنـسان الهمجي الأجسام المختلفة التي تشكل محيطـه علـى أنهـا تمتلـك أصـلاً قـدرة غامضة... (سواء كانت) صـخوراً، مياهـاً، مـداً أو جـزراً، نباتـات وأشـجاراً، حيوانات وبشراً. ريحاً وعواصف، غيوماً ورعداً وبرقاً)[1]، إلخ. (فهذه القوة يتم تصورها على أنها ملكية أو خاصة كل شيء... وبسبب الذهنية غير الناضجة لدى البشري فإنّها تُعد الـسبب الفاعـل في جميـع الظـواهر، وجميـع النـشاطات في محيطه)[2]. فالساحر أو الشامان يحوزان أورندا، إنما بقـدر مـا يمكـن أن يقـال ذلك عن إنسان نجح في عمله وأتقنه. وفي حقيقة الأمر فإنّ ما من شيء في الدنيا إلا ويملـك نـصابه مـن الأورنـدا؛ إلا أن هـذه الحـصص تتفـاوت في كميتـها ومقدارها. فهنالك كائنات، سواء كانت بشراً أم أشـياء، لهـا الحظـوة؛ وهنـاك غيرها تُحرم من المـيراث نـسبياً، وتقـوم الحيـاة الكونيـة علـى صـراعات هـذه الأورندات التي تتسم كل منها بشدة غير مكافئة لسواها. فالأشد تغلب الأضعف. أليس إنسان ما أمهر من رفقائه في الصيد أو في الحرب؟ إن ذلك ناجم عن كونه يحوز على أورندا أكبر. أما إذا فر حيوان من صياد يلاحقـه، فـذلك لأن أورنـدا هذا الحيوان أشد قوة.

وتوجد هذه الفكرة ذاتها بين الشوهون باسم بوكونت، وبين الألغونكوين باسم المانيتو[3]، وبين الكواكيوتل باسم الناوالا[4]، وبين التلنكيت باسم إليـك[5]، وبـين الهايدا باسم السغانا[6]. غير أنها ليست مقصورة على هنود أميركا الشمالية؛ بل إنهـا قد دُرست لأول مرة في ميلانيزيا. صحيح أن التنظيم الاجتمـاعي في بعـض الجـزر

(1) Orenda and a Definition of Religion, in American Anthropologist, 1902, P. 33.
(2) المصدر السابق، ص36.

(3) Tesa, Studi del thavenet, P. 17.
(4) Boas, Kwakiutl, P. 695.
(5) Swanton, Social Condition, etc,. of the Tlinkit Indians, XXVIth Rep., 1905,P.451, n.
(6) Swonton, Contributions to the Ethnology of the Haida, p. 14; cf. Social Condition, etc., P. 479.



الميلانيزية لم يعد قائماً على أساس طوطمي؛ غير أن الطوطمية لا تـزال تُـرى فيهـا جميعاً[1]، بصرف النظر عما قاله كوردنغتون عنها. فنحن نجد بين هـذه الـشعوب، وتحت اسم المانا، فكرة مكافئة تماماً لواكان السو واورندا الإيروكوا. أمـا التعريـف الذي قدمه كوردنغتون فهو التالي: (ثمة إيمان بقوة مميَّزة تماماً عن القـوة الفيزيقيـة، قوة تعمل بشتى الطرق خيراً وشراً؛ وتتمتع بمزية عظيمة في أن تتملك وتسيطر. إنها المانا، وأعتقد أنني أعلم ما يقصده بها شعبنا... إنها قدرة أو تـأثير، ليـست فيزيقيـة بل فوق طبيعية على نحو من الأنحاء، لكنها تتجلى بصورة قوة فيزيقيـة، أو بـصورة أي نوع من القدرة أو الامتياز يملكها إنسان.. وهذه المانا ليست مثبتة في أي شـيء، ويمكن أن تُنقل في كل شيء تقريباً... والحقيقة أن كـل ديانـة ميلانيزيـة تقـوم علـى الحصول على هذه المانا لنفسها، أو على استخدامها لمـصلحتها)[2]. أليـست هـذه الفكرة هي ذات الفكرة الخاصة بقوة غفل ومنتشرة، والتي وجدنا بذورها مؤخراً في طوطمية أستراليا؟ إننا لنجد هنـا حالـة عـدم التـشخيص ذاتهـا؛ ذلـك أن علينـا أن نحترس، كما يقول كوردنغتون، من ألا نعدّها ضرباً مـن الكـائن الأسمـى؛ فكـل فكرة مثل هذه هي فكرة (غريبة بالمطلق) عن الفكر الميلانيزي. وإننا لنجد هنا كليـة الوجود ذاتها، فالمانا ليست متوضعة في أي مكان على وجه التحديد وهي في كـل مكان. وكلُّ أشكال الحياة وكل آثار الفعل، سواء بالنسبة للبـشر أو الكائنـات الحيـة أو المعادن البسيطة، منسوبة لتأثيرها ونفوذها[3].

---

(1) في بعـض المجتمعـات الميلانيزيـة (جـزر بـانكس، وهيبرايـدز الـشمالية الجديـدة) نجد أن بطنيّ الزواج الخارجي يتّسمان بالتنظيم الأسترالي، انظر:

Codrington, The Melanesians, PP. 23. ff.

وفي فلوريـدا، ثمـة طـواطم منتظمـة، تـدعى بوتـوس (المـصدر الـسابق، ص31).

ونجد نقاشاً لافتاً لهذا الأمر في: Lang., Social Origins, PP. 176 ff.

وحول نفس الموضوع، وبنفس المعنى، انظر:

W.H.R. Rivers, Totemism in Polynesia and Melanesia, in J.A.I., XXXIX. PP. 156ff.

(2) The Melanesians, P. 118, n. l. CF. Parkinson, Dressig Jahre in der Südsee, PP. 178, 392, 394, etc.

(3) يجد القارئ تحليلاً لهذه الفكرة لدى:

Hunert and Mauss, Thèorie Gènèrale de la magie, in Annèe Sociol, VII, P.108.



ولذا فإنّ ما من تهور مفرط في أن ننسب للأستراليين فكرة مثل تلك التي اكتشفناها في تحليلنا للعقائد الطوطمية، ذلك أننا نجدها، إنما بصورة مجرَّدة ومعمَّمة إلى درجة أكبر، في أساس ديانات أخرى تعود بجذورها إلى منظومة مثل المنظومات الأسترالية وتحمل علامتها على نحو واضح. فهذان التصوران مرتبطان ارتباطاً واضحاً: فلا يختلفان إلا في الدرجة، ففي حين أن المانا منتشرة في الكون كله، فإنّ ما ندعوه الله أو المبدأ الطوطمي، لمزيد من الدقة، يكون متوضعاً في حلقة أضيق من الكائنات والأشياء التي تنتمي إلى نوع معين. فهو مانا، لكنها أكثر تخصصاً بقليل، إلا أن هذا التخصص نسبي تماماً في حقيقة الأمر.

وعلاوة على هذا، فإنّ ثمة حالة تظهر فيها هذه الصلة على نحو خاص. فبين الأوماها، هنالك طواطم من كل نوع، فردية وجمعية على السواء[1]؛ غير أن هذين النوعين كليهما ليسا سوى شكلين محددين من الواكان. تقول الآنسة فليتشر: (يقوم أساس إيمان الهندي بفعالية الطوطم على إيمانه المتعلق بالطبيعة والحياة. وهذا التصور معقّد وينطوي على فكرتين بارزتين. الأولى، أن جميع الأشياء، حية وغير حية، تتخللها حياة مشتركة؛ والثانية، أن هذه الحياة لا يمكن قطعها، بل هي متصلة)[2]. ومبدأ الحياة المشترك هذا هو الواكان. أما الطوطم فهو وسيلة يوضع من خلالها الفرد في علاقات مع مصدر الطاقة هذا، وإذا ما كان لدى الطوطم أية قوى أو قدرات، فذلك لأنها تجسد الواكان. وإذا ما نزل المرض أو الموت بإنسان قام بانتهاك التحريمات التي تحمي طوطمه، فذلك لأنه وضع نفسه في مواجهة هذه القوة الغامضة، أي الواكان، الذي راح يعمل ضده بقوة تتناسب مع الصدمة المتلقاة[3]. وكذلك، وكما أن الطوطم هو واكان، فإنّ الواكان، بدوره، يُظهر في بعض الأحيان أصله الطوطمي من خلال الطريقة التي

---

(1) ليس ثمة طواطم عشائرية فحسب وإنما طواطم طائفية أيضاً. انظر:
A. Fletcher, Smithsonian Rep. For 1897, PP. 581 ff.

(2) فليتشر، المصدر السابق، ص578 وما بعدها.

(3) المصدر السابق، ص583. يدعى الطوطم بين الداكوتا باسم واكان. انظر:
Riggs and Dorsey, Dakota Grammar, Text and Ethonl., in Contributions N. Amer. Ethn., 1893. P. 219.



تمّ تصوره بها. والواقع أن دورسي يقول إن (الواكوندا) بين الداكوتا تتجلى في بعض الأحيان بهيئة دب رمادي، وفي أحيان أخرى بهيئة بيسون، أو قندس أو حيوانات أخرى[1]. ولا شك أن من غير الممكن قبول مثل هذه الصيغة من غير تحفظ. فالواكان يتمرد على كل تشخيص ولذا فإنّ من غير المحتمل أن يكون قد تم التفكير به في عموميته المجردة بمعونة مثل هذه الرموز المحددة. لكن ملاحظة سي ربما كانت تصحّ على أشكال محددة يتخذها الواكان لدى تخصيص نفسه في واقع الحياة الملموس. فإذا ما كان ثمة احتمال بأن يكون قد مرّ زمن مثلت فيه هذه الضروب من التخصيص شهادة على ألفة بالشكل الحيواني، فإنّ ذلك سيكون بمثابة برهان جديد على الروابط الوثيقة التي تجمع هذا التصور بالعقائد الطوطمية[2].

والحال أن بمقدورنا أن نفسّر لماذا عجزت هذه الفكرة في بلوغ درجة التجريد ذاتها في أستراليا قياساً بالمجتمعات الأكثر تطوراً. فهذا ليس ناجماً عن ملكة الأستراليين القاصرة في التجريد والتعميم: فقبل كل شيء، إن طبيعة المحيط الاجتماعي هي التي فرضت هذه الخصوصية. والواقع أنه طالما بقيت الطوطمية في أساس التنظيم الثقافي، فإنّ بقاء العشيرة مستقلة في المجتمع الديني يكون أمراً واضحاً على الدوام، وإن يكن ليس مطلقاً. وبالطبع فإنّ بمقدورنا أن نقول إن كل جماعة طوطمية ليست بمعنى ما سوى معبد من معابد الكنيسة القبليّة، لكنها معبد يتمتع باستقلال كبير. والعبادة التي تُمارس هناك، مع أنها ليست كلاً مكتفياً بذاته، ليس لها سوى علاقة خارجية بالعبادات الأخرى؛ فهي تتبادل دون أن تختلط؛ وطوطم العشيرة ليس مقدساً تماماً إلا عند هذه العشيرة. وبالتالي فإنّ مجموعات الأشياء المنسوبة لكل عشيرة، والتي تشكل جزءاً منها شأن البشر، تكون لها الفردية ذاتها والاستقلال ذاته، فكلٌّ منها يمثّل

(1) James' s Account of Long' s Expedition in the Rocky Mountains, I, P. 268.

(2) لا نعني بهذا أن كل تمثيل للقوى الدينية في حيوان هو من حيث المبدأ مؤشر على طوطمية سابقة. ولكننا حيث نُعنى بمجتمعات لا تزال الطوطمية واضحة فيها، كما هو الحال بالنسبة للداكوتا، فإنّ من الطبيعي تماماً أن نحبس هذه التصورات غير غريبة عنها.



على أنه غير قابل للرد إلى مجموعات مماثلة أو مشابهة، وعلى أنه منفصل عنها بنوع من القطع في الاستمرار والتواصل، وعلى أنه يشكل مجالاً مميزاً. وفي مثل هذه الظروف، من الصعب أن يخطر على ذهن أحد أن تكون هذه العوالم المتغايرة تجليات مختلفة لقوة أساسية واحدة وحيدة، على العكس، فإنّ المرء قد يفترض أن كلاً منها يتماشى مع مانا مختلفة عضوياً لا يمكن لفعلها أن يطول أبعد من العشيرة ودائرة الأشياء المنسوبة إليها. ففكرة مانا كونية ووحيدة لا يمكن أن تولد إلا في لحظة يكون فيها الدين القبلي قد تطور أبعد من ديانة العشائر وامتصها امتصاصاً كاملاً إلى هذا الحد أو ذاك. فمع الشعور بوحدة القبيلة يستيقظ الشعور بوحدة العالم الأساسية. وكما سنظهر الآن[1]، صحيح أن المجتمعات الأسترالية على معرفة بعبادة مشتركة بين القبيلة ككل، غير أن هذه العبادة إذا ما كانت تمثل الشكل الأرقى للديانات الأسترالية، فإنّها لا تفلح في مسّ وتعديل المبدأ الذي تستودعه فيها: فالطوطمية أساساً ديانة فيدرالية لا تستطيع أن تمضي أبعد من درجة معينة في التمركز دون أن تكفّ عن كونها ذاتها.

والحال أن ثمة واقعة مميزة تبين بوضوح ذلك السبب الجوهري الذي أبقى فكرة المانا متخصصة كل هذا التخصيص في أستراليا. فالقوى الدينية الفعلية، تلك التي يفكّر بها على شكل طواطم، ليست الوحيدة التي يشعر الأسترالي بأنه مضطر لأن يقدرها ويحسب حسابها. فثمة أيضاً بعض القوى التي يسيطر عليها السحرة سيطرة خاصة. وفي حين تعتبر الأولى في العادة صحيحة ونافعة نظرياً، فإنّ الوظيفة الخاصة للثانية أن تسبب المرض والموت. وفي الوقت الذي يختلف فيه هذان النوعان من القوى أشد الاختلاف من حيث الطبيعة والآثار، فإنّهما يتضاربان أيضاً من حيث العلاقات التي يقيمانها مع التنظيم الاجتماعي. فالطوطم هو على الدوام شأن عشائري، أما السحر فهو، بخلاف ذلك، مؤسسة قبلية بل وقبائلية. فالقوى السحرية لا تنتمي إلى أي جزء خاص من القبيلة على وجه التحديد. وكل ما يلزم لاستخدامها هو امتلاك صيغ أو وصفات فاعلة. وبالمثل، فإنّ كل واحد عرضة لأن

(1) انظر أدناه، الكتاب ذاته، الفصل ix ـ 4، ص322 وما بعدها.



يشعر بمفاعيلها وبالتالي يجب أن يحاول حماية نفسه منها. فهذه قوى مبهمة، غير مرتبطة على نحو خاص بأي تقسيم اجتماعي محدد، بل ويمكن لها أن تنشر فعلها أبعد من القبيلة. ومن الوقائع اللافتة أن تصورها بين الأرونتا واللوريتجا يتم على أنها أوجه أو جوانب بسيطة وأشكال خاصة من قوة فريدة تُدعى لدى الأرونتا باسم الأرونغ كويلتا أو الأرونكولتا[1]. ويقول سبنسر وغيلن إن (لهذا المصطلح معنى غامضاً بعض الشيء، لكنه مرتبط على الدوام في قرارة الأمر بامتلاك قوة شريرة ما فوق طبيعية... والاسم يُطبَّق دونما تمييز على الأثر الشرير أو على الموضوع أو الشيء الذي تقيم فيه، بشكل مؤقت أو دائم)[2]. ويقول ستريلو إن ما يقصده المحلي بالأرونكولتا هو (قوة توقف الحياة فجأة وتجلب الموت لكل من يتماس معها)[3]. وهذا الاسم يُطلق على العظام وقطع الخشب التي يُشتقُّ منها السحر الشرير، وكذلك على الحيوانات السامة والنباتات السامة. ولذا فإنّ من الممكن أن تدعى على نحو ملائم بالمانا المؤذية. ويذكر غري أن هنالك فكرة مطابقة تماماً ما بين القبائل التي رصدها[4]. وهكذا في حين لا تفلح القوى الدينية الحقيقية، لدى هذه الشعوب، في تفادي قدر من التغاير، فإنّ القوى السحرية يتم النظر إليها على أن لها الطبيعة ذاتها جميعاً، حيث يمثلها العقل في وحدتها كجنس. وذلك لأنها ترتفع فوق التنظيم الاجتماعي وتقسيماته الفرعية، وتتحرك في فضاء متجانس ومتصل حيث لا تلتقي بأي شيء يمايزها. وبخلاف ذلك، فإنّ القوى الأخرى، المتوضعة في أشكال اجتماعية محددة ومميَّزة، هي قوى متنوعة متباينة ومتخصصة بحسب صورة المحيط الذي تتوضّع فيه.

---

(1) التهجئة الأولى هي لسبنسر وغلين؛ أما الثانية فهي لستريلو.

(2) Nat. Tr., P. 548, n. 1

صحيح أن سبنسر وغيلن يضيفان أن: (هذه الفكرة يمكن التعبير عنها على أفضل وجه بالقول عن الشيء الأرونغ كويلتا يمتلك روحاً شريرة)، لكن هذه الترجمة الحرة لسبنسر وغيلن هي تأويلهما غير المبرر. ففكرة الأورنغ كويلتا لا تنطوي بأي حال من الأحوال على كائنات روحية، وهو ما يوضحه كل من السياق والتعريف لدى ستريلو.

(3) Die Aranda, II, P. 76, n.

(4) تحت اسم بويل ـ يا. انظر: Grey, Journal of Two Expededtions, II, PP. 337 - 338.



ومن هذا يمكن أن نرى المدى الذي تدخله فكرة القوة الدينية غير المشخَّصة إلى معنى الطوطمية الأسترالية وروحها، ذلك أنها تنفصل وتستقل بذاتها على نحو واضح حالما لا تجد أي سبب معاكس يعارضها. وصحيح أن الارونغ كويلتا ليست سوى قوة سحرية محضة، غير أن لا اختلاف في النوع بين القوى الدينية والقوى السحرية[1]: بل إنها يشار إليها في بعض الأحيان بالاسم نفسه: ففي ميلانيزيا، يمتلك السحرة وتعاويذهم مانا مماثلة لتلك التي يملكها الوسطاء والشعائر التي تُمارس في العبادة المعتادة[2]؛ كما أن كلمة أورندا تُستخدم بنفس الطريقة لدى الإيروكوا[3]، ولذا فإنّ بمقدورنا أن نستنتج على نحو مشروع طبيعة الشكل الأول من طبيعة الشكل الآخر[4].

---

(1) انظر أعلاه، ص42. والحال أن سبنسر وغيلن يدركان هذه الضمنية أو الباطنية حين يقولان إن الأرونغ كويلتا هي (قوة فوق طبيعية). انظر أيضاً:

Hubert and Mauss, Thèorie Gènèrale de la Magie, in Annèe Social., VII, P. 119.

(2) Codrington, The Melanesians, PP. 191 ff.

(3) Howitt. Loc. Cit., P. 38.

(4) بل إن ثمة أساس للتساؤل عما إذا كانت أستراليا تفتقر تماماً لفكرة مشابهة. فكلمة Churinga أو Tjurunga، كما يقول ستريلو، تبديان شبهاً عظيماً، مع الـ Arunta. ويقول سبنسر وغيلن إنها تشير إلى (كل ما هو سري ومقدس. وهي تنطبق بالمثل على الشيء وعلى الصفة التي يمتلكها) (Nat. Tr., P. 648, S.v> churinga) ويكاد أن يكون هذا بمثابة تعريف للمانا. بل إن سبنسر وغيلن يستخدمان هذه الكلمة في الإشارة إلى القدرة أو القوة الدينية بطريقة عامة. وهما حين يصفان طقساً بين الكايتيش، يقولان إن الكاهن (مفعم بالـ Churinga)، أي، كما يتابعان، مفعم بـ (القوة السحرية المنبعثة من الأشياء التي تدعي Churinga). ومع هذا فإنّه لا يبدو أن فكرة الـ Churinga تتمتع بذات الوضوح والحسم مثل المانا في ميلانيزيا أو الواكان بين السو.



ـ 3 ـ

إن النتائج التي ساقنا إليها التحليل السابق ليست بالنتائج التي تُعنى بتاريخ الطوطمية وحده، بل أيضاً بتكوين ونشوء الفكر الديني بوجه عام.

تحت ذريعة أنّ البشر في الأزمنة الأولى كانوا محكومين بحواسهم وبتمثيلات هذه الحواس، كثيراً ما ساد الاعتقاد بأنهم بدأوا بتمثيل الإلهي في شكل ملموس لكائنات محدّدة وشخصية. غير أن الوقائع لا تثبت هذه الفرضية. ولقد وصفنا للتوّ ترسيمة للمعتقدات الدينية موحَّدة على نحو منظّم ومنهجي لدينا سبب وجيه لأن نعتبرها ترسيمة بدائية جداً، مع أننا لا نلتقي فيها أية شخصيات كائنة ما تكون. فالعبادة الطوطمية الفعلية لا تتوجه إلى نوع حيواني أو نباتي محدد ومعين، بل إلى قدرة مبهمة تتخلل هذه الأشياء، وتنتشر فيها[1]. وحتى في الديانات الأشد تقدماً والتي تطورت انطلاقاً من الطوطمية، كتلك التي نجدها بين هنود أميركا الشمالية، فإنَّ هذه الفكرة، وبدلاً من أن تمّحي وتزول، تغدو أشد وعياً بذاتها؛ فَتُعلن بوضوح لم تعرفه من قبل، وذلك في الوقت الذي تبلغ فيه عمومية أرفع. وهذا ما يحكم المنظومة الدينية بأكملها.

هذه هي المادة الأصلية التي بُنيت منها تلك الكائنات من كل نوع والتي عملت الأديان في كل زمن من الأزمنة على تكريسها وعبادتها. فالأرواح، والشياطين، والجان والآلهة من كل نوع ليست سوى الأشكال الملموسة التي تتخذها هذه الطاقة، أو (القوة الكامنة)، كما يدعوها هويت[2]، لدى تفريد ذاتها، أو لدى تثبتها على شيء أو موضوع معين أو مكان معين، أو لدى تمركزها حول كائن أسطوري ومثالي، مع أن الخيال الشعبي يعتبره واقعياً

---

(1) لكننا سوف نرى أدناه (هذا الكتاب، الفصلان vii .xi) أن الطوطمية ليست غريبة عن جميع الأفكار المتعلقة بالشخصية الأسطورية. غير أننا سنبيّن أن هذه التصورات هي نتاج تشكيلات وصياغات ثانوية: بعيداً عن كونها أساساً للمعتقدات التي حللناها للتو، هي مشتقّة منها.

(2) Loc. Cit., P. 38.



ويتصوره كذلك. ولقد عبّر الداكوتا الذي استجوبته الآنسة فليتشر عن اشتراك جميع الأشياء المقدسة في مادتها وجوهرها بلغة مفعمة بالوضوح. قال: (كل شيء يتحرك، هنا وهناك، الآن وغير الآن، فإنّه يتوقف. فالطائر وهو يطير يتوقف في مكان ما ليبني عشه، وفي آخرَ ليرتاح من الطيران. والإنسان الذي يمضي قدماً يتوقف متى يشاء. كذلك الإله قد توقف. فالشمس المشرقة الجميلة هي واحد من الأمكنة التي توقّف فيها. وكذلك الأشجار، والحيوانات، والهندي يفكر في هذه الأمكنة.. ويرسل صلواته لتبلغ المكان الذي توقف فيه الإله ولينال العون والبركة)[1]. وبعبارة أخرى، فإنّ الواكان (لأن الواكان هو ما كان يتحدث عنه هذا الداكوتا) تأتي وتمضي عبر العالم، والأشياء المقدسة هي الأمكنة التي تحطّ عليها. ونحن هنا بعيدون عن الطبيعيّة بقدر ابتعادنا عن الإحيائية. فإذا ما كانت الشمس والقمر والنجوم قد عُبدت، فإنّها لا تدين بهذا الشرف إلى الطبيعة الداخلية لخصائصها المميزة، بل إلى واقعة التفكير بأنها تسهم في هذه القوة القادرة وحدها على أن تعطي الأشياء طابعاً مقدساً، والتي توجد أيضاً في كثرة الكائنات الأخرى، بما في ذلك أصغرها. وإذا ما كانت أرواح الموتى موضوعاً للشعائر، فذلك ليس بسبب الاعتقاد بأنها مصنوعة من سائل ما أو مادة لا يمكن مسّها، وليس لأنها تشبه الظل الذي يلقيه الجسد أو انعكاسه على سطح الماء. فالخفة والسيولة لا يكفيان لمنح القداسة؛ وهي لا توهب هذا الشرف وهذه المنزلة إلا بقدر ما تنطوي على شيء من تلك القوة ذاتها، مصدر كل تديّن.

ونحن الآن في وضع أفضل بشأن فهم السبب الذي يقف وراء استحالة أن نحدد الدين من خلال فكرة الشخصيات الأسطورية، سواء كانت آلهة أم أرواح؛ ويتمثّل هذا السبب في أنّ هذه الطريقة في تمثيل الأشياء الدينية ليست متأصّلة بأي حال من الأحوال في طبيعة هذه الأشياء. فما نجده عند أصل الفكر الديني وأساسه ليس أشياء وكائنات محدّدة ومميزة تمتلك طابعاً مقدساً بحدّ ذاتها، بل قدرات غير محددة، وقوى غفل، تتعدد بهذه الصورة أو تلك باختلاف المجتمعات، بل ترتدّ

(1) Rep. Peanody Museum, III, P. 276, n.


أورده دورسي: Xith Rep., P. 435



في بعض الأحيان إلى ضرب من الحدة، وتمكن مقارنة عدم تشخّصها مقارنة دقيقة بعدم تشخّص تلك القوى الفيزيقية التي تدرس علوم الطبيعة تجلياتها.

أما الأشياء المقدسة عينها، فليست سوى أشكال مفرَّدة من هذا المبدأ الأساسي. ولذا ليس مدهشاً أنه حتى في الديانات التي نجد فيها آلهة صريحة، ثمة شعائر تمتلك فضيلة فعالة بحدّ ذاتها، بصورة مستقلة عن أي تدخل إلهي. فلأنّ هذه القوة يمكن أن ترتبط بكلمات تلفظ أو حركات يُقام بها كما ترتبط بمواد ذات جسد، فإنّ الصوت أو الحركات يمكن أن تخدم كحامل لها، ويمكن من خلال وساطتها أن تُحدث آثارها ومفاعيلها، دون عون من أي إله أو روح. بل ويحدث أن تركّز هذه القوة نفسها في الشعيرة بوجه خاص، وهذا ما سيغدو بمثابة الخالق للآلهة انطلاقاً من هذه الواقعة بالذات[1]. وهذا هو السبب في أننا قلما نجد شخصية إلهية لا تحتفظ بشيء من عدم التشخّص. فأولئك الذين يمثّلون هذه القوة بكل وضوح في شكل ملموس وواضح، يفكرون بها، في الوقت ذاته، على أنها قدرة مجردة لا يمكن تحديدها إلا من خلال فعاليتها الخاصة، أو كقوة تنشر في الفضاء وتكون محتواة، جزئياً على الأقل، في كل أثر من آثارها. إنها القدرة المحدثة للمطر أو الرياح، للمحاصيل أو ضوء النهار؛ فزيوس في كل قطرة مطر تهطل، كما أن سيريس في كل حزمة حصاد[2]. وكقاعدة عامة، فإنّ هذه الفعالية ليست محددَّة إلا على نحو ناقص بحيث لا يستطيع المؤمن أن يكوّن عنها سوى فكرة شديدة الإبهام. بل إنّ عدم الحسم والتحديد هذا هو الذي مكّن من حصول تلك الضروب من التوفيق والازدواج التي انقسم الآلهة في سياقها، وتفككوا واختلطوا بكل الطرق. ولعلنا لا نجد أية ديانة واحدة قد انحلت فيها المانا الأصلية، سواء كانت واحدة أو متعددة، انحلالاً كاملاً إلى عدد محدد بوضوح من الكائنات المميزة والمستقلة عن بعضها

(1) انظر أعلاه، ص50.

(2) في تعابير مثل Zεύs üεL أو Ceres succiditur، يبين أن هذا التصور قد بقي على قيد الحياة في اليونان كما في روما. ولقد بيّن أوسنر في كتابه Götternamen بوضوح أن الآلهة البدائية في اليونان وروما كانت قوى غير مشخَّصة لا يفكّر فيها إلا من حيث صفاتها.



بعضاً؛ فكل منها يظل محتفظاً على الدوام بلمسة من عدم التشخّص تمكّنه من أن يدخل تراكيب جديدة، لا نتيجة لمجرد البقاء البسيط على قيد الحياة بل لأن من طبيعة القوى الدينية أن تكون عاجزة عن تفريد نفسها بصورة كاملة.

إن لهذا التصور، الذي ساقتنا إليه دراسة الطوطمية وحدها، حسنة إضافية تبناها الكثير من الباحثين مؤخّراً بصورة مستقلة تماماً واحدهم عن الآخر، بوصفها نتيجة تمّ التوصل إليها انطلاقاً من ضروب من الدراسات المختلفة إلى أبعد حدّ. فثمة نزوع إلى اتفاق عفوي حول هذه النقطة التي يجب أن تُلحظ، لأنها افتراض يتصف بالموضوعية.

لقد أشرنا منذ عام 1899 إلى استحالة أن نُدخل الفكرة الخاصة بشخصية أسطورية في تعريف الظاهرة الدينية[1]. وفي عام 1900، بيّن ماريت أن هنالك طوراً دينياً وصفه بأنه ما قبل إحيائي، تتوجه فيه الشعائر إلى قوى غير مشخَّصة مثل المانا الميلانيزية وواكان الأوماها والداكوتا[2]. غير أنّ ماريت لم يصل إلى حدّ الإعلان عن أن فكرة الروح لاحقة منطقياً وزمنياً، في كلِّ حالة وعلى الدوام، على فكرة المانا وأنها مشتقة منها، بل إنه يبدو ميّالاً للقول بأنها قد ظهرت في بعض الأحيان على نحوٍ مستقل وبأن الفكر الديني قد نبع، بالتالي، من مصدر مزدوج[3].

ومن جهة أخرى، فإنّ ماريت قد تصوّر المانا على أنها خاصيّة متأصّلة في الأشياء، وعلى أنها عنصر من عناصر مظهرها، وذلك، كما يرى، لأن هذا ببساطة هو الطابع الذي ننسبه إلى كل شيء غير عادي، والذي يثير عاطفة الخوف أو الإعجاب[4]. وهذا، لعمري، ما يصل بنا إلى حد الرجعة إلى النظرية الطبيعية[5].

---

(1) Dèfinition du phènomène religieux, in Annèe Social., II, PP. 14-16.
(2) Preanimistic Religion, in Flok - Lore, 1900, PP. 162 - 182.
(3) المصدر السابق، ص179. في عمل أحدث عهداً، هو The Conception of Mana في Transactions of the Third International Congress for the History of Religions, II, PP.54 ff. ينزع ماريت إلى اعتبار التصور الإحيائي للمانا أقل أهمية بعد، غير أن تفكيره في هذا الأمر يظل متردداً ومتحفظاً جداً.
(4) المصدر السابق، ص168.
(5) هذه الرجعة من ما قبل الإحيائية إلى الطبيعية تظل أكثر وضوحاً لدى:
Clodd, Preanimistic Stages of Religion (Trans.Third Inter.Congress for the H.of Rel.,I,P.33



وبعد ذلك بقليل، وبينما كان م. هوبرت وموس يحاولان صياغة نظرية عامة في السحر، رسّخا واقعة أن السحر ككل يستند على فكرة المانا[1]. وبمعرفة القرابة الوثيقة بين الشعيرة السحرية والشعيرة الدينية، فقد غدا ممكناً أن نتوقع أن تنطبق النظرية ذاتها على الدين. وهذا ما دعّمه بروسّ في سلسلة من المقالات نشرها في الـ Glonus[2] في تلك السنة ذاتها. فبالاعتماد على وقائع مستمدة أساساً من الحضارات الأميركية، انطلق بروسّ ليبرهن على أن أفكار النفس والروح لم تتطور إلا بعد الأفكار المتعلقة بالقدرة والقوة غير المشخَّصة، وأن الأولى ليست سوى ضرب من التحول الذي اعترى الثانية، وأنه حتى تاريخ متأخّر نسبياً ظلت محتفظة بعلامات عدم تشخّصها الأصلي. وهو يبيّن، في الواقع، أنه حتى في الأديان المتقدمة، فإنّ هذه الأفكار تُمثَّل بشكل انبعاثات مبهمة تتفصل بصورة آلية عن الأشياء التي تقيم فيها، بل وتنزع لأن تحرر نفسها منها بكل الطرق المتاحة لها: الفم، والأنف، وجميع فتحات الجسد الأخرى، والنَّفس، والنظر، والكلام، إلخ. ولقد أشار بروسّ في الوقت ذاته إلى أشكالها المتقلّبة ومرونتها القصوى التي تتيح لها أن تُسلم نفسها على نحو متتال بل ومتزامن تقريباً لأشدّ الاستخدامات تنوعاً[3]. صحيح أننا إذا ما ركزنا على حرفية المصطلحات التي يستخدمها هذا الكاتب، فإنّنا قد نعتقد أن هذه القوى تحوز بالنسبة له على طبيعة سحرية، لا دينية: فهو يدعوها تعاويذ (Zauberkräfie, Zauber)، غير أن من الواضح أنه بتعابير هذه لا يقصد أن يضعها خارج الدين؛ ذلك أنه يبيّن فعلها في الشعائر الدينية أساساً، كما هو الحال في الطقوس المكسيكية العظيمة مثلاً[4]. وإذا ما كان يستخدم هذه التعابير، فذلك بلا شك لأنه لا يعرف أية تعابير أخرى تَسمُ بصورة أفضل عدم تشخّص هذه القوى ونوع الآلية التي تعمل بها.

---

(1) Thèorie Gènèrale de la Magie, in Annèe Sociol., VII, PP. 108 ff.

(2) Der Ursprung der Religion und Kiust, in Globus, 1904, Vol. LXXXVI, PP. 333, 347, 380, 394, 413.

(3) Globus, LXXXVII, P. 381.

(4) إنه يقابلها بوضوح مع جميع التأثيرات الناجمة عن طبيعة مدنسة. انظر:
Globus, LXXXVI, P. 379 a.



وهكذا تنزع هذه الفكرة إلى الخروج إلى النور من كل جانب[1]. والانطباع الذي يسود أكثر فأكثر هو أنه حتى البناءات الأسطورية الأولية إلى أبعد حد هي نتاجات ثانوية[2] تغطي على منظومة من المعتقدات أشد بساطة وأكثر غموضاً في آن معاً، وأشد إبهاماً وأكثر أساسية في الوقت ذاته، تشكل الأسس الصلبة التي تقوم عليها المنظومات الدينية. والحال أن هذا الأساس البدائي هو ما مكّننا تحليلنا للطوطمية من التوصّل إليه. أما الكتّاب المختلفون ممن ذكرت دراساتهم للتوّ، فلم يتوصلوا إلى هذه النتيجة إلا عبر وقائع مستمدة من أديان متنوعة أشدّ التنوع، حتى إن بعضاً منها يتساوق مع حضارة كانت قد قطعت شوطاً بعيداً في التقدم؛ وهذا هو الحال، مثلاً، بالنسبة للديانات المكسيكية، التي أفاد منها بروس أعظم الفائدة.

وهكذا فإنّ من الممكن طرح السؤال عمّا إذا كانت هذه النظرية تصحّ بالمثل على الديانات الأشد بساطة. ولما كان من المستحيل أن نمضي هبوطاً أبعد من الطوطمية، فإنّنا لسنا عرضة لخطر مثل هذا الخطأ، كما أنّ لدينا، في الوقت ذاته، فرصة إيجاد الفكرة البدئية التي اشتُقّت منها أفكار الواكان والمانا: إنها فكرة المبدأ الطوطمي[3].

---

(1) إنها توجد حتى في نظريات فريزر الأخيرة. فإذا ما كان هذا الباحث ينكر على الطوطمية كل طابع ديني، كيما يجعل منها ضرباً من السحر، فإنّ ذلك ليس إلا لأن القوى التي تطلقها العبادة الطوطمية هي غير مشخَّصة مثل تلك التي يستخدمها الساحر. وهكذا يدرك فريزر تلك الواقعة الأساسية التي قمنا بترسيخها للتو. لكنه يتوصل إلى نتائج مختلفة لأنه لا يتبين الدين إلا حيث تكون الشخصيات الأسطورية.

(2) ومع هذا، فإنّنا لا نأخذ هذه الكلمة بنفس المعنى لدى بروس وماريت. وتبعاً لهما، فقد كان ثمّة زمن في تطور الدين لم يكن البشر يعرفون فيه أية أنفس أو أرواح: طور ما قبل إحيائي. غير أن هذه الفرضية مشكوك بها إلى أبعد حدّ: وسوف نناقش هذا الأمر أدناه BK، II، الفصلان viii وix).

(3) حول هذه المسألة ذاتها، انظر مقالة أليساندرو برونو:

Sui fenomeni magico - peligiosi della communitü primitive, in Rivista italiana di Sociologia, XII Year, Fasc. IV - V, PP. 568 ff.,

وكذلك مراسلة غير منشورة لـ و. بوغوراسو إلى المؤتمر XIV للمختصين بأميركا، المنعقد في شتوتغارت عام 1904. وقد حلل بروسّ هذه المراسلة في:

Globus, LXXXVI, P. 201



يبدو أن الأهمية الرئيسة لهذه الفكرة لا تتبع من الدور الذي لعبته في تطور الأفكار الدينية وحسب، بل تتبع أيضاً من كونها تتسم بجانب أو وجه عـادي غـير ديـنيّ يهتم به تاريخ الفكر العلمي. ويتمثل هذا الجانب في كونها أول شكل لفكرة القوة.

والحقيقة أن الواكان يلعب في العالم، كما يتصوره السو، نفس الدور الذي لعبته القوى التي يفسّر بها العلم ظواهر الطبيعة المختلفة. غير أن ذلك لا يعني أن يفكر فيها على أنها طاقة فيزيقية على وجه الحصر؛ فعلى العكس، سـوف نـرى في الفصل القادم أن العناصر التي تنزع إلى تكوين هذه الفكرة مستمدة مـن أشـدّ المجالات تنوعاً. لكن هذه التركيبة في طبيعتها تمكنـها مـن أن تُـستخدم كمبـدأ كوني للتفسير. فكل حياة إنما تنبع منها[1]: (فكل حياة هي واكان)، وبكلمة حياة هذه، يجب أن نفهم كل شيء يقوم بالفعل وبردّ الفعل، كل ما يتحرك ويحـرِّك، سواء في مملكة المعادن أو المملكة البيولوجية. فالواكان هو علة جميع الحركات ويحرِّك، سواء في مملكة المعادن أو المملكة البيولوجية. فالواكان هو علة جميع الحركات التي تحصل في الكون. بل إننا قد رأينا أنّ الأورندا لدى الإيروكوا هي (العلّة الفاعلة في كل الظواهر وكل النشاطات التي تتجلـى حـول البـشر). فهـي قدرة (متأصّلة في جميع الأجسام وجميع الأشياء)[2]. والأورندا هـي مـا يجعـل الريح تهب، والـشمس تـسطع وتـصل الأرض، والحيوانـات تتكـاثر، والبـشر أقوياء، وأذكياء وفهماء. وحين يقول الإيروكوا عن حيـاة الطبيعـة بأكملـها نتـاج للصراعات الناشبة بين الأورندات غير المتكافئة لدى الكائنـات المختلفـة، فإنّـه يعبر وحسب، بلغته، عن هذه الفكرة الحديثة التي مفادها أنّ العالم هو منظومـة من القوى التي تحدّ واحدتها الأخرى وتحتويها وتقيم نوعاً من التوازن.

---

(1) تقول الآنسة فليتشر: (كل الأشياء مفعمة بمبدأ الحياة المشترك). انظر:
Smiths, Rep. For 1897, P. 579.
(2) Howitt, in American Anthropology, 1902, p. 36.



أما الميلانيزي فينسب هذه الفعالية العامة ذاتها إلى المانا الخاصة به. فبفضل المانا هذه عن الإنسان يفلح في صيده أو عراكه، وأن البساتين تطرح غلّة طيبة وأن القطعان تتوالد وتتكاثر. وإذا ما أصاب سهم هدفه، فلأنه مفعم بالمانا؛ وهي نفس السبب الذي يجعل شبكة تصيد من السمك صيداً طيباً، أو الذي يجعل قارباً يمخر البحر بسلام[1]، إلخ. صحيح أننا إذا ما أخذنا بعض عبارات كوردنغتون بحرفيتها فإنّ المانا ستبدو كما لو أنها السبب الذي يُعزى إليه (كل ما يتعدى قدرة البشر العادية، وكل ما هو خارج سيرورات الطبيعة الشائعة)[2]، غير أن الأمثلة التي يقدمها كوردنغتون نفسه توضح بجلاء أن مجال المانا أوسع بكثير. فهي في الحقيقة تفيد في تفسير الظواهر المعتادة واليومية؛ ما من شيء فوق إنساني أو فوق طبيعي في واقعة أن سفينة تبحر أو صيداً يلتقط فريسته، إلخ. غير أن من بين حوادث الحياة اليومية هذه، ثمة بعض الحوادث عديمة الأهمية والمألوفة تمر دون أن تُدرك أو يُلتفت إليها، فهي لا تُلحظ ولا يُشعر بالتالي بأية حاجة لتفسيرها. ومفهوم المانا لا ينطبق إلا على تلك المهمة بما يكفي لأن تدفع إلى التأمل التفكير، وتثير حدّاً أدنى من الاهتمام والفضول. وما يصح على المانا فضلاً عن الأورندا والواكان، يمكن أن يصح أيضاً وبالمثل على المبدأ الطوطمي. فعبر هذا المبدأ تتجلى حياة بشر العشيرة والحيوانات أو النباتات المنتمية إلى النوع الطوطمي، فضلاً عن جميع الأشياء التي تُصنَّف تحت الطوطم وتُسهم في طبيعته.

وهكذا، فإنّ فكرة القوة هي من أصل ديني. وقد تمّت استعارتها من الدين، من قِبَل الفلسفة أولاً، ثم من قبل العلوم. وهذا ما كان كومت قد تنبّأ به وهذا ما دفعه لأن يجعل الميتافزيقا وريثة (اللاهوت). لكنه استنتج من ذلك أن فكرة القوة مقسوم لها أن تختفي من العلم، إذ رفض أن يمنحها أية قيمة موضوعية، نظراً لأصولها الغامضة. غير أننا ماضون لكي نبيّن أن القوى الدينية هي، على العكس

---

(1) The Melanesians, PP. 118 - 120.

(2) المصدر السابق، ص119.



من ذلك، واقعية وفعلية، بصرف النظر عن قصور الرموز، التي يتم التفكير بتلك القوى بمعونة منها. وما ينبع من هذا هو أنّ الشيء ذاته يصح على مفهـوم القـوة عموماً[*].

(*) مادة هذا الفصل الثالث مترجمة عن كتاب إيميل دوركهايم:
Emile Durkheim, The Elementary Forms of the Religious life, Macmillan 1965.



الفصل الرابع

اتجاهات في الأديان البدائية (2)

الشامانية

Mercea Eliade, A. Leena Sukala,
Sam Gill, And Peter T. Furst
ترجمة: محمود منقذ الهاشمي

الشامانية: نظرة عامة

الشامانية بالمعنى الدقيق هي أولاً وقبل كل شيء ظاهرة من الظواهر الدينية في سيبيريا وآسيا الوسطى. والكلمة تأتينا، عبر الروسية من الكلمة التونغوزية Tunguz شامان ـ Shaman. وفي كل المساحة الشاسعة التي تشمل المناطق الوسطى والشمالية من آسيا، ترتكز الحياة الدينية ـ السحرية للمجتمع على الشامان. ولا ريب أن ذلك لا يعني أنه المتلاعب الأوحد والوحيد بالمقدَّس، ولا أنه يحتكر النشاط الديني بكامله. ففي قبائل كثيرة يتعايش الكائن الذي يقدم الأضاحي مع الشامان، ولا ضرورة لذكر أن كل رئيس أسرة هو كذلك رئيس العبادة العائلية. ومع ذلك، يظل الشامان الشخص المسيطر في جميع أنحاء المساحة الهائلة من آسيا التي تعد فيها خبرة الوَجْد خبرة دينية بامتياز، والشامان، وحده، هو أستاذ الوَجْد العظيم. والتعريف الأول لظاهرة الشامانية المعقدة ـ ولعله أقل تعريف تعرضاً للخطر ـ هو أنها تقنية الوَجْد.



وقد قام بتوثيق الشامانية بحد ذاتها وتوصيفها أوائلُ الرحالة إلى مناطق متعددة من سيبيريا وآسيا الوسطى. وبعد ذلك، لوحظت ظواهر دينية ـ سحرية مشابهة في أمريكا الشمالية والجنوبية وإندونيسيا وجزر أوقيانوسيا وسواها. وثمة كل ما يدعو إلى دراستها مع الشامانية السيبيرية والآسيوية الوسطى وذلك بسبب صفاتها المميزة المشتركة. ولكن ظهور شبكة شامانية في منطقة أو أخرى لا يعني بالضرورة أن الحياة الدينية ـ السحرية للناس المتماثلين قد تبلورت حول الشامانية. إن ذلك قد يحدث (كما هو الأمر، مثلاً، في بعض أجزاء إندونيسيا)، ولكنها ليست الحالة الأكثر شيوعاً. وعموماً، تتعايش الشامانية مع الأشكال الأخرى للسحر والدين. وكما هو معروف جيداً، يمكن أن يوجد السحر والسَّحَرة إلى هذا الحد أو ذلك في كل أنحاء العالم، في حين أن الشامانية تُبدي خصوصية سحرية معينة، مثل السيطرة على النار، أو الطيران السحري. وبفضل هذه الحقيقة، وبرغم أن الشامان هو ساحر (من جملة الأمور)، فليس كل ساحر يمكن أن يطلق عليه حقاً مصطلح «شامان». ويجب تطبيق هذا التمييز نفسه بشأن الشفاء الشاماني: إن كل رجل طب هو شاف، ولكن الشامان يستخدم منهجاً خاصاً به وحده. وبالنسبة إلى تقنيات الوَجْد الشامانية، فهي لا تستنفد كل أنواع الخبرة الوَجْدية الموثّقة في تاريخ الأديان وعلم الأقوام الديني. ومن ثم ليس كل من يعمل في الوجد يمكن أن يعد شاماناً، فالشامان (يتخصص) بحالة الغيبوبة، التي يُعتقَد أنه في خلالها تغادر الروح جسدها وتصعد إلى السماء أو تنزل إلى العالم السفلي.

وثمة تمييز مشابه ضروري كذلك لتحديد علاقة الشامان بالأرواح. إننا في كل العوالم البدائية والحديثة نجد أفراداً يزعمون المحافظة على علاقات مع الأرواح، سواء أكانت الأرواح تتملكهم أم كانوا يسيطرون عليها. على أن الشامان يسيطر على أرواحه المساعدة، بمعنى أنه قادر على الاتصال بالموتى، والعفاريت، وأرواح الطبيعة من دون أن يصبح بذلك أداة لها. ولا نكران أن الشامانات يوجدون في بعض الأحيان ليكونوا مملوكين، ولكنها أحوال استثنائية حقاً. والمنهجان الرئيسان للمنضمين حديثاً إلى الشامانات في آسيا الوسطى والشمالية الشرقية هما (1) الانتقال الوراثي للمهنة الشامانية و(2) الشعور العفوي



بأن المرء مدعو إلى هذا العمل («النداء» أو «الانتخاب»). وثمة كذلك أحوال يصبح فيها الأفراد شامانات نتيجة إرادتهم الحرة (كما هو الأمر، مثلاً، عند الشعوب التركية الألطائية) أو بإرادة العشيرة (كما هي الحال عند التونغوز Tunguz). ولكن أولئك الشامانات ذاتيي الصنع يُعدّون أقل قوة من الذين ورثوا المهنة أو أطاعوا نداء الآلهة أو الأرواح.

ومهما كانت الطريقة التي يتم بها اختيار الشامان، فلا يُعتَرف بأنه كذلك حتى يتلقى نوعين من التعليم: (1) نوع وَجْدي (أحلام، غيبوبات، وهلم جرا) و(2) نوع تقليدي (تقنيات شامانية، أسماء الأرواح ووظائفها، أساطير العشيرة وأنسابها، اللغة السرية، وهلم جرا). إن هذا المساق التعليمي المزدوج، الذي تعطيه الأرواح والأساتذة القدامى من الشامانات، مساوٍ للدخول في العضوية. وفي بعض الأحيان يكون الدخول في العضوية عاماً ويشكل في ذاته شَعيرة مستقلة. إلا أن غياب هذا النوع من الشَّعيرة لا يتضمن بأية حال من الأحوال غياب الدخول في الشامانية، إذ يمكن أن يتم الدخول على أكمل وجه في الحلم أو في الخبرة الوَجْدية للعضو الجديد. ومن السهولة بمكان تبيُّن أعراض النداء الصوفي للشامان. ولدى الكثير من القبائل السيبيرية والآسيوية الوسطى، فإن الشاب الذي يُدعى إلى أن يكون شاماناً يجذب الانتباه بسلوكه الغريب؛ فهو، مثلاً، يَنشد الوحدة، ويصبح غائب الذهن، ويحب التجوال على غير هدى في الغابات أو الأماكن المهجورة، وله رؤى، ويغنّي في نومه. وفي بعض الأمثلة تتسم مرحلة الحضانة هذه بأعراض خطيرة فعلاً؛ وعند شعب الياكوت Yakuts تكون للشاب أحياناً نوبات من الغضب العنيف فيفقد وعيه بسهولة، ويختفي في الغابة، ويلتحي بلحاء الشجر، ويرمي نفسه في الماء والنار، ويجرح نفسه بالسكاكين. ويعاني شامانات المستقبل عند التونغوز Tunguz، وهم يقتربون من النضج، من أزمة هستيرية أو تشبه الهستيريا، ولكن نداءهم الداخلي يتجلى في سن مبكرة أحياناً ـ فيفر الصبي إلى الجبال ويظل فيها أسبوعاً أو أكثر يقتات بالحيوانات، التي يمزّقها بأسنانه أشلاءً. ويعود إلى القرية قذراً، مضرّجاً بالدم، وثيابه ممزقة وشعره أشعث، ولا يبدأ في الهذر في الكلمات المتفككة إلا بعد أن تمر عشرة أيام أو أكثر.



وحتى في حال الشامانية الوراثية، فإن اختيار شامان المستقبل يسبقه تغير في السلوك. فأرواح أسلاف الأسرة من الشامانات تختار شاباً من بين الأخلاف؛ فيصبح غائب الذهن ومغتماً، ويبتهج في الوحدة، وله رؤى نبوية، ويكابد نوبات تجعله فاقد الشعور. ويعتقد البُريات Buriats أن الأرواح تحمل في هذه الفترة روح الشاب بعيداً، وحين يستقبلها أسلافه الشامانات في قصر الآلهة، يعلّمونها أسرار المهنة، وأشكال الآلهة وأسماءها وعبادة الأرواح وأسماءها. ولا تعود روح الشاب وتستأنف سيطرتها على جسدها إلا بعد هذا الدخول الأول في العضوية (انظر الأمثلة المستشهد بها في كتاب Eliade, 1964, PP. 13 ff). وهذا الشكل الوراثي لانتقال النداء الباطني معروف في أجزاء أخرى من العالم (Ibid.,PP. 21 ff).

ويمكن للرجل أن يصبح شاماناً بتتبعه حادثة عَرَضية أو حَدَثاً غير مألوف إلى حد كبير - فمثلاً عند شعب البُريات والـ (سويوت) Soyot والـ (إنويت) Inuit (الإسكيمو)، بعد أن يصيبه البرق، أو أن يسقط من شجرة عالية، أو بعد اجتيازه الناجح لتجربة قاسية يمكن أن تتماثل مع محنة الدخول في عضوية الشامانات، كما في حال رجل من الإنويت أمضى خمسة أيام في ماء جليدي من دون أن تتبلل ملابسه.

الشامانية وعلم الاضطرابات الذهنية

لم يقصّر السلوك الغريب لشامانات المستقبل عن جذب انتباه الباحثين، ومنذ منتصف القرن الماضي جرت عدة محاولات لتفسير ظاهرة الشامانية بأنها اضطراب ذهني (Ibid., PP. 25 ff). ولكن المشكلة قد وُضعت خطأً. فمن وجهة، ليس صحيحاً أن الشامانات هم على الدوام مرضى أعصاب أو يجب على الدوام أن يكونوا كذلك، ومن جهة أخرى فإن الذين كانوا من بينهم مرضى وأصبحوا شامانات فإنهم لم يصبحوا كذلك إلا لأنهم نجحوا في شفاء أنفسهم. وفي الكثير جداً من الأحوال في سيبيريا، عندما يتجلى النداء الباطني الشاماني في شكل ما من أشكال المرض أو في نوبة صرَع، يكون الدخول في العضوية مساوياً للمعافاة. وعلى وجه الدقة يفترض الفوز بموهبة الممارسة الشامانية مقدَّماً حل الأزمة النفسية التي سبّبتها الأعراض الأولى للانتخاب أو النداء.



ولكن إذا لم يكن بالإمكان أن تتماثل الشامانية على الإطلاق مع ظاهرة الاضطراب الذهني، فيكون صحيحاً مع ذلك أن النداء الباطني الشاماني كثيراً ما يتضمن أزمة تكون من العمق إلى حد أنها في بعض الأحيان تتاخم الجنون. وبما أن الشاب لا يمكن أن يصير شاماناً حتى يحلَّ هذه الأزمة، فمن الواضح أنها تؤدي دور الشروع في التصوف. والصدمة التي يثيرها في شامان المستقبل اكتشافه أنه قد اختارته الآلهة أو الأرواح تقدّمها تلك الحقيقة نفسها بأنها «مرض بدئي». فآلامه هي بالضبط كمرارات بدء الدخول. وكما أن المبتدئ «تقتله» في شعائر مرحلة سن النضج أو شعائر الدخول في جمعية سرية الكائناتُ الأقرب إلى الألوهية أو الكائنات الشيطانية، فإن شامان المستقبل يرى في الأحلام جسده تقطّع أوصاله الشياطين. وتتضمن الطقوس الابتدائية الخاصة بالشامانية السيبيرية والآسيوية الوسطى الصعود الرمزي إلى السماء فوق شجرة أو عمود؛ ففي الحلم أو في سلسلة من أحلام اليقظة، يتولى المريض الذي تختاره الآلهة أو الأرواح رحلته السماوية إلى شجرة العالم. وليست حالة المرض الذهني في النداء الباطني الشاماني حالة دنيوية، فهي لا تنتسب إلى عالم الأعراض المَرَضية العادي. ولها بنية ودلالة أوّليتان؛ وهي باختصار تنتج أنموذجاً صوفياً تقليدياً.

وإذا ما شُفي الشامان الجديد من أزمة الابتداء المتعلقة بالاضطراب الذهني تكشَّف عن بنية بدنية قوية وصحية وذكاء شديد وطاقة أكبر من طاقة الآخرين في جماعة الذكور. وعند البُريْات Buriats فإن الشامانات هم الحماة الرئيسيون للأدب الشفهي الغني. ويتضمن المعجم الشعري لشامان من الياكوت Yakuts اثني عشر ألف كلمة، في حين أن اللغة العادية ــ اللغة التي لا تعرفها إلا بقية الجماعة ـ ليس لديها سوى أربعة آلاف كلمة. وتنطبق الملاحظة نفسها على شامانات المناطق الأخرى، مثل أمريكا الشمالية والجنوبية وأوقيانوسيا وأستراليا (انظر بعض الأمثلة في Eliadie, 1964, PP. 29 ff).



التجارب الابتدائية القاسية للشامانات السيبيريين

يعلن الشامانات السيبيريون فيما يتصل بشروعهم في الوَجْد أنهم «يموتـون» ويستلقون فاقدي الحياة مدة تتراوح من ثلاثة إلى سبعة أيام في خيامهم أو أماكن انعزالهم. وفي غضون هـذه المـدة، تقطّعهـم الـشياطين أو أرواحُهـم الـسفلية، وتُطَهَّر عظامهم، ويُكْشَط لحمهم، ويُرمى بالكتل الـسائلة مـن الجـسد بعيـداً، وتمزَّق العيون من أوقابها. ووفقاً لناقل معلومة من الياكوت Yakut، فإن الأرواح تحمل روح شامان المستقبل إلى العالم السفلي وتغلق عليه في إحدى الدور مدة ثلاث سنوات. وهنا يجتاز دخول العضوية؛ فتبتر الأرواح رأسه (الذي تنحيّه جانباً، لأن على المبتدئ أن يراقب تقطيع أوصـاله بعينيـه) وتقطّـع جـسده إربـاً إربـاً، لتتقاسمه بعدئذ أرواح الأمراض المتنوّعة. ولن يفوز شامان المستقبل بسلطة الـشفاء إلا في ظل هذا الشرط. وعندئذ ستكتسي العظام لحماً جديداً، وفي بعض الأحوال يُعطى كذلك دماً جديداً. ووفقاً لناقل معلومة آخر من الياكوت، فـإن الـشياطين السود تقطّع جسد شامان المستقبل وتنثر القطع في الاتجاهات المختلفة بوصفها قرابين، ثم تطعن رأسه بالرمح وتبتر حنكه. وقد أخبر أحد الشامانات الساموديين اليـوراك Yurak Samoyed (مـن سـيبيريا) تويفـو لهيتـسالو Toivo Lehitsalo أن الأرواح هاجمته وقطعته إرباً إرباً، وبترت كذلك يديه. واسـتلقى سـبعةَ أيـام بلياليها على الأرض فاقد الشعور، في حين كانتَ روحه في السماء.

ومن سيرة ذاتية طويلة ومترعة بالأحداث أسرّ بهـا شـامان مـن الـساموديين الأفـام Avam Samoyed لـ«أ. أ. بوبـوف» A.A. Popove، سـأختار بعـض الأحداث البارزة ذات الدلالة. فقد ظل شامان المـستقبل وهـو مـصاب بمـرض الجدري فاقدَ الشعور ثلاثة أيام، شديد الدنو من الموت إلى حد أنه كـاد يُـدْفَن في اليوم الثالث. ورأى نفسه وهو ينزل إلى الجحيم، وبعد عدة مغامرات حُمِـل إلى جزيرة، انتصبت في وسط شُجيرة بتولا، وصلت إلى السماء. كانـت شـجرة رب الأرض، الذي أعطاه غصناً منها ليجعل نفسه طبلاً. وبعدئذ جاء إلى جبـل. وباجتيازه ثُغرته التقى رجلاً عارياً يمارس النفخ بمنفاخ ذي مقبضين في نار كانت عليها قِدر. وأمسك به الرجل بكُلاّبة، وبتر رأسه، وهرَّم جسده، ووضع القطـع



في القدر. وسلق الجسد فيها ثلاث سنين، ثم كوّنه على السندان رأساً. وأخيراً أخرج العظام التي كانت تعوم في النهر، ووضعها معاً، وكساها لحماً. وكان شامان المستقبل في أثناء مغامراته في العالم الآخر قد التقى عدة شخصيات شبه إلهية، بأشكال بشرية أو حيوانية، وقد علّمته كل شخصية منها بعض أسرار فن الشفاء. وعندما استيقظ في خيمته المدوّرة، بين أقاربه، كان قد أُدْخِل في الشامانية وبوسعه الشروع في العمل الشاماني.

ويروي شامان من التونغوز Tunguz أنه، في أثناء مرض الدخول في الشامانية، غرز أسلافه الشامانات فيه النبل حتى فقد الوعي وخرَّ على الأرض؛ ثم بتروا لحمه، وأخرجوا عظامه، وعددوها أمامه؛ ولو جرى إغفال واحدة منها، لما أصبح شاماناً. ووفقاً للبُريات Buriats فإن المرشح يعذّبه الشامانات من أسلافه، الذين يضربونه، ويقطّعون جسده بالسكين، ويطهون لحمه. وقد أصبحت امرأة تيلوتية Telut (شامانة) Shamaness بعد أن رأت رؤيا هرَّم فيها رجال مجهولون جسدها وسلقوا قِطَعه في قِدر. ووفقاً لتقاليد الشامانات الألطائيين Altaic، فإن أرواحهم السلفية تفتح بطونهم، وتأكل لحمهم، وتشرب دمهم (انظر الأمثلة في Eliade 1964, PP. 42 ff).

تُعدّ تجربة الوَجْد المتعلقة بتقطيع أوصال الجسد مدخلاً إلى عضوية الشامانات ويليها تجدُّد الأعضاء تجربة معروفة كذلك في المجتمعات الأخرى التي ليست لديها كتابات مدوَّنة. ويعتقد شعب الإنويت Inuit أن الحيوان (الدب، فظّ القطب الشمالي Warlus، إلخ) يجرح المرشّح، أو يمزّقه قطعاً، أو يفترسه؛ وعندئذ ينمو لحم جديد حول عظامه. وفي أمريكا الجنوبية، وفي أثناء دخول الشامان الأروكاني Arucanian في العضوية، يجعل المعلِّم المشاهدين يعتقدون أنه يبدّل عيني المبتدئ ولسانه بعينين أُخريين ولسان آخر ويضع عصا في بطنه. وفي ماليكولا Malekula، في جنوب المحيط الهادي، تتضمن طقوس دخول العضوية بالنسبة إلى رجل الطب، فيما تتضمن، تقطيع أوصال المبتدئ: يبتر الأستاذ ذراعيه، وقدميه، ورأسه، ثم يعيدها إلى مكانها. وعند (الداياك) Dayak، يقول المانانغات Manangs (الشامانات) إنهم يبترون رأس المرشح،



وينزعون الدماغ، ويغسلونه، فيمنحونه بذلك ذهناً أصفى. وأخيراً، فإن تقطيع الجسد وتبديل الأعضاء الداخلية إنما هي طقوس أساسية في بعض أعمال الدخول في عضوية رجال الطب الأستراليين.

ومن الصفات المميزة الخاصة بالدخول في العضوية الشامانية، فضلاً عن تقطيع أوصال المرشح، إنما هي اختزاله إلى هيكل عظمي. وإننا لنجد هذه الناحية لا في تعليلات الأزمات والأمراض التي تصيب الذين اختارتهم الأرواح ليصبحوا شامانات وحسب بل كذلك في تجارب الذين حصلوا على القدرات الشامانية بجهودهم الخاصة، بعد سعي مضنٍ وطويل. وهكذا، فعند جماعة الإنويت Inuit المعروفة باسم (الأمّاسيلك) Ammasilk، يمضي تلميذ المهنة ساعات طويلة في كوخه الثلجي وهو يتأمل. وفي لحظة معينة، يسقط «ميتاً» ويظل فاقداً للحياة ثلاثة أيام بلياليها، وفي أثناء هذه الفترة يفترس دب قطبي ضخم لحمه كله ويحوّله إلى هيكل عظمي. ولا يتلقى تلميذ المهنة موهبة الممارسة الشامانية إلا بعد خبرته الصوفية هذه. وأنغاكّوكات Angakkogs أو شامانات جماعة الإنويت الإلوليك Iglulid Inuit قادرون فكرياً على تجريد أجسادهم من اللحم والدم وعلى أن يتأملوا هياكلهم العظمية فترات طويلة. وإن تصور المرء موته على أيدي الشياطين وتحوله النهائي إلى حالة الهيكل العظمي إنما هما تأملان أثيران عند البوذية الهندية ـ التيبتية والمغولية. وأخيراً، فإنه ليستحق الملاحظة أن الهيكل العظمي يتمثل في أكثر الأحيان فعلاً على حُلّة الشامان السيبيري (ibid., PP. 62., 158 ff).

الطقوس العامة للدخول في العضوية الشامانية

ضمن المراسيم العامة للاحتفال بدخول عضوية الشامانات السيبيريين، فإن مراسيم البُريات Buriats هي من أكثر المراسيم التي تستأثر بالاهتمام. تنصب شجرة بتولا قوية في القشعة (الخيمة المستديرة)، جذورها على الأرض وذروتها تبرز من فتحة الدخان. وتُدعى شجرة البتولات (أُدِشي برخان Udeshi Burkhan «حارسة الباب»، لأنها تفتح للشامان باب السماء. وستظل شجرة البتولا في خيمته على الدوام، مؤدية دور العلامة المميزة لمكان إقامة الشامان.



وفي يوم تكريس المرشّح يتسلّق شجرة البتولا حتى القمة (وفي بعض التقاليد يحمل بيده سيفاً) ويظهره من فتحة الدخان، يصيح لاستدعاء عون الآلهة. وبعد ذلك، يذهب الشامان الأستاذ، والتلميذ، والجمهور كله في موكب إلى مكان بعيد عن القرية، حيث ينتصب، قبيل المراسيم، عدد كبير من أشجار البتولا على الأرض في جهة اليمين. ويتوقف الموكب عند شجرة بتولا معينة، ويضحّى بعنزة، ويكون المرشح، المتعري حتى الخصر، قد دهن بالدم رأسه وعينيه وأذنيه، في حين يقرع الشامانات الآخرون الطبول. والآن يتسلق الشامان الأستاذ شجرة بتولا ويشق تسعة أثلام في أعلى جذعها. وعندئذ يتسلقها المرشح، ويليه الشامانات الآخرون. وعندما يستلقون يقعون جميعاً ـ أو يتظاهرون بالوقوع ـ في حالة الوَجْد. ووفقاً لـ«ج.ن. بوتانين» G. N. Potanin، فإن على المرشح أن يتسلق تسع أشجار بتولا ترمز، شأن الأثلام التسعة التي يشقها الشامان الأستاذ، إلى السماوات التسع (Ocherki Severo - za - Padnoi Mongolii, 4 vols., Saint Petersburg, 1881-1883)

وفي طقس الدخول في العضوية الشامانية البُرياتية Buriat يعتقد أن المرشح يصعد إلى السماء من أجل تكريسه. والتسلق إلى السماء بعون من شجرة أو عمود هو كذلك طقس أساسي في اللقاءات الروحية عند الشامانات الألطائيين. فيجري تشبيه شجرة البتولا أو العمود بشجرة أو سارية تقف عند مركز العالم وتصل بين المناطق الكونية الثلاث ـ الأرض والسماء والجحيم. ويستطيع الشامان أن يصل إلى مركز العالم بقرع طبله، لأن بدن طبله يُفترض أنه مصنوع من غصن مأخوذ من الشجرة الكونية. والشامان، بإصغائه إلى صوت طبله يقع في الوَجْد ويطير إلى الشجرة، أي إلى مركز العالم. (انظر Eliade, 1964, PP. 115 ff).

تقنيات الوَجْد

سواء أكان الشامان تختاره كائنات فوق مستوى البشر أم كان يَنشد بنفسه جذب انتباههم وكسب أفضالهم، فهو فرد يُفلح في أن تكون له تجارب صوفية. وفي مجال الشامانية يعبَّر عن الخبرة الصوفية في غيبوبة الشامان، الحقيقة أو المصطنعة. ويدل الوَجْد الشاماني على طيران الروح إلى السماء، أو تطوافها



حول الأرض، أو نزولها إلى عالم ما تحت الأرض، بين الموتى. والشامان يتولى هذه الرحلات الوَجْدية لأربعة أسباب: أولاً، ليلقى الإله السماوي وجهاً لوجه ويُحضر له تقدمة من الجماعة: ثانياً، ليبحث عن روح إنسان مريض، من المفترض أنها هامت بعيداً عن جسده أو اختطفتها الشياطين؛ ثالثاً، ليرشد روح إنسان ميت إلى مسكنها الجديد؛ أو رابعاً، ليضيف إلى معرفته بالتردد إلى الكائنات العليا غير البشرية.

والشامان يتعلّم عبر دخوله في العضوية ما يجب عليه أن يفعله عندما تتخلى روحه عن الجسد ـ وقبل كل شيء، كيف يوجه نفسه في المناطق المجهولة التي يدخلها في أثناء وَجْده. إنه يتعلم أن يسبر المستويات الجديدة للوجود التي تكشفها خبراته الوَجْدية. وهو يعرف السبيل إلى مركز العالم: الثقب الذي في السماء والذي من خلاله يمكن أن يحلق إلى السماء العليا، أو الفتحة التي في الأرض والتي من خلالها يمكن أن يهبط إلى العالم السفلي. وهو مخدَّر سلفاً من العقبات التي يمكن أن يصادفها في رحلاته، ويعرف كيف يتغلب عليها. وباختصار، هو يعرف السُّبُل المؤدية إلى السماء وإلى الجحيم. وكل ذا قد تعلّمه في أثناء تدريبه منفرداً، أو بإرشاد الشامانات الأساتذة.

والشامان، لقدرته على ترك جسده بأمان، يستطيع أن يتصرف تصرف الروح، إذا أراد ذلك: يطير عبر الهواء، يصير غير مرئي، يدرك الأشياء من مسافات كبيرة، ويصعد إلى السماء، أو ينزل إلى الجحيم. ويرى أرواح الموتى ويستطيع أن يمسك بها، ولا تنفذ إليه النار. وإن المقصود من عرض الشامان بعض المنجزات التي تشبه منجزات الدراويش في أثناء اللقاءات الروحية الطقسية هو أن يقنع المشاهدين أنه متمثّل أسلوبَ كائن من الأرواح. والقدرة على أن يتحول إلى حيوان، وأن يَقتل عن بعد، وأن يتنبأ بالمستقبل هي كذلك من قدرات الأرواح؛ والشامان بعرضه مثل هذه القدرات، يعلن أنه يشترك في حالة الأرواح.



عمليات الصعود السماوي والهبوط إلى العالم السفلي:

تتحدث قبيلتا البُريات Buriats والياكوت Yakuts وغيرهما من القبائل السيبيرية عن الشامانات (البيض) والشامانات (السود)، والبيض لهم علاقات بالآلهة، وللسود علاقات بالأرواح، وخصوصاً الأرواح الشريرة. وتختلف ملابسهم فهي بيضاء ـ كما هي الحال عند البُريات ـ بالنسبة إلى الشامانات البيض وزرقاء بالنسبة إلى الشامانات السود. والشامان «الأبيض» الألطائي Altaic نفسه يضحي بالحصان المقدَّم إلى إله السماء، وبعدئذ، وفي حالة الوَجْد يسيِّر روح الحيوان إلى رحلتها نحو عرش (باي أولغن) Bai Ulgen، رب العالم العلوي. والشامان بارتدائه حُلّته الاحتفالية يستحضر عدداً غفيراً من الأرواح، ويقرع طبله، ويبدأ صعوده السماوي. وبعناء يمثل بالحركات والإشارات الاجتياز الصعب لسماء بعد سماء حتى السماء التاسعة، وإذا كان قوياً حقاً فحتى الثانية عشرة، أو حتى أعلى. وعندما يذهب في العلو إلى حيث تسمح قدراته، يتوقف ويخاطب (باي أولغن) بتخشُّع، مبتهلاً إليه أن يمنحه حمايته وبركاته. ويعلم الشامان من الإله هل قُبلت التضحية ويستقبل النبوءات المتعلقة بحالة الجو والحصاد القادم. وهذا الحدث البارز هو لحظة الوصول بالوَجْد إلى الذروة: ينهار الشامان، ويغدو منهوك القوى، ويظل من دون حراك ولا كلام. وبعد مدة يفرك عينيه، ويظهر في حالة استيقاظ من نوع عميق، ويرحب بالحاضرين وكأنه يحييهم بعد طول غياب.

إن للصعود السماوي للشامان الألطائي نظيرَه في هبوطه إلى العالم السفلي. وهذه المراسيم الدينية أصعب بكثير، وعلى الرغم من أنه يمكن أن يباشرها الشامان «الأبيض» والشامان «الأسود» على السواء، فمن الطبيعي أنها من اختصاص الأسود. ويقوم الشامان بالنزول العمودي سُفلاً إلى المستويات أو المناطق المتتابعة تحت الأرض التي تدعى «بوداك» Pudak، أي «العوائق». ويصحبه أسلافه الموتى وأرواحه المساعدة. وعند «العائق» السابع يرى قصر إرليك خان Erlik Khan رب الموتى، المبني من الحجر والصلصال الأسود والمحمي من كل الجهات. وينطق الشامان صلاة طويلة لـ«إرليك»، ثم يعود إلى الخيمة المستديرة ويقص على الجمهور نتائج رحلته.



الشامان بوصفه أبّهة نفسية

تتم عمليات الهبوط إلى العالم السفلي بصورة خاصة للعثور على روح شخص مريض وإعادتها، أو لتشييع روح الميت إلى مملكة «إرليك». وفي /1884/ نشر ف. ف. رادلوف C. V. Radlov وصف جلسة روحية نظّمت لتشييع روح امرأة إلى العالم السفلي بعد أربعين يوماً من وفاتها. وتحدث المراسم في المساء. ويبدأ الشامان بالدوران حول الخيمة، ويقرع طبله، ثم يدخل الخيمة، ويذهب إلى النار، ويستحضر الميتة وفجأة يتغير صوت الشامان، ويبدأ الكلام بصوت ذي طبقة رفيعة عالية، لأن المرأة الميتة هي في الحقيقة التي تتكلم. إنها تشتكي من أنها لا تعرف الطريق، وأنها خائفة من مفارقة أقاربها، وما إلى ذلك، ولكنها في آخر الأمر تقبل بقيادة الشامان لها، ويخرج الإثنان معاً إلى مجال ما تحت الأرض. وعندما يصلان، يجد الشامان أن الموتى يرفضون السماح للقادم الجديد بالدخول. وتبيِّن الصلوات أنها عديمة الجدوى، ويقدِّم البراندي Brandi؛ وتصبح الجلسة الروحية أكثر انتعشاً بالتدريج، حتى إلى درجة غريبة عجيبة، لأن أرواح الموتى تبدأ، من خلال صوت الشامان تتشاجر في الكلام وتغني معاً، وأخيراً ترضى أن تستقبل المرأة الميتة. ويمثّل الجزء الثاني من الشَّعيرة رحلة العودة: إذ يرقص الشامان ويصيح حتى يسقط على الأرض فاقد الوعي (Aus Siberien Lose Blätter Aus Dem Tagebush Eines Zeisendenlinguisten, Lepzig, 1884).

المعالجات الطبية الشافية

إن الوظيفة الرئيسة للشامان في سيبيريا وآسيا الوسطى هي الشفاء. وتوجد في المنطقة عدة تصوّرات لسبب المرض، ولكن «اغتصاب الروح» هو السبب الأوسع انتشاراً من غيره بكثير. ويُعزى الداء إلى أن الروح قد ضلت بعيداً أو أنها قد سُرقت، ويُختزل العلاج من حيث المبدأ إلى العثور عليها، والإمساك بها، وإلزامها بأن تعود إلى مكانها الأول في جسد المريض. والشامان البُرياتي Buriat يعقد جلسة روحية افتتاحية لتحديد هل ضلت الروح بعيداً عن المريض أم أنها سُرقت منه وهي أسيرة في سجن إرليك. ويبدأ الشامان البحث عن الروح؛ فإذا



وجدها على مقربة من القرية، فإن إعادة إجلاسها في الجسد أمر سهل. وإذا لم يجدها، بحث في الغابات، والفيافي، وحتى في قاع البحر. ويدل الإخفاق في العثور على أنها سجينة إرليك، والملاذ الوحيد هو تقديم الأضاحي الثمينة. وفي بعض الأحيان يطلب إرليك روحاً أخرى محل الروح التي سجنها؛ فتكون المشكلة عندئذ هي العثور على روح متاحة. وبموافقة المريض، يقرر الشامان من سيكون الضحية. وبينا تكون الضحية نائمة، يتخذ الشامان شكل عقاب، ويحطّ عليها، وينتزع روحها، ويذهب بها إلى عالم الموتى، ويقدّمها إلى إرليك، الذي سيسمح له عندئذ أن ينقل روح المريض. وسرعان ما تموت الضحية بعدئذ، ويشفى المريض. ولكنه لم يفز إلا بمهلة، لأنه كذلك سيموت بعد ثلاث أو سبع أو تسع سنوات.

بقاء بعض المأثورات الشامانية وتحويلها

كانت الرمزية الشامانية وممارستها معروفة في التيبت والصين والشرق الأقصى (انظر Eliade, 1964. PP. 248 ff). وكان يعتقد أن شامانات البون Bon يستخدمون طبولهم أدواتٍ تنقلهم عبر الهواء. وكان علاجهم يتضمن البحث عن روح المريض، والمراسم الشامانية شائعة كذلك عند طاردي الأرواح الشريرة التيبتيين. وفي الطقس السحري التَّنْتَري Tantaric الذي يدعى جْكود Gcod، يقدم المزاول لحمه لتأكله الشياطين: فتقطع رأسه، وتقطّع جسمه قطعاً، ثم تفترس لحمه وتشرب دمه. وبما أن المرض يفسَّر بأنه طيران الروح، فإن شامانات اللولو Lolo من ينان Yunnan الجنوبية، وكذلك أطباء «الكارين» «Karen >doctors من بورما، يقرؤون ابتهالات طويلة متضرعين أن تعود روح المريض من الجبال أو الغابات أو الحقول البعيدة. والشامانات من قبيلة اللولو ومن قبيلة الـ«مي» Mea من الهند الصينية يتسلقون «سلماً مزدوجاً من السكاكين» يرمزون بذلك إلى صعودهم إلى السماء. ويوجد عدد كبير من الرموز والشعائر الشامانية بين سكان الـ «موسو» Moso أو الـ(نا ـ هسي) Na-his البورميين التيبتيين الذين يقطنون الصين الجنوبية الغربية: العروج إلى السماء، وأصحاب روح الميت، وهلم جرا. وفي الصين، يقدّم «الطيران السحري»



أو «السفر بالروح» بالإضافة إلى الكثير من رقصات الوَجْد بنية شامانية خاصة (انظر الأمثلة المستشهد بها في Eliade, 1946, PP. 447 - 461). وفي اليابان يكاد لا يمارس الشامانية حصراً إلا النساء. فهن يستحضرن روح الشخص الميت من عالم الموتى، ويطردن الداء وغيره من الشر، ويسألن إلههم عن اسم الدواء الذي يجب أن يُستخدم. ووفقاً لـ(تشارلز هاغناور) Charles Haguenaur، فإن الوظائف الأساسية للشامانة الأنثى تكمن في جعل الروح تصعد إلى الدعامة المنزلية (وهي منصب مقدس أو إلى أي بديل آخر) وفي تجسيد الروح لجعلها تؤدي دورها وسيطاً بين الميت والحي، ثم تعيدها (أورد ذلك إلياد: Eliade, 1964, P. 464).

إن عدداً من التصورات والتقنيات الشامانية قد جرى تحديدها في مجموعة الأساطير والمأثورات الشعبية عند قدماء الألمان (Ibid.,PP.379 ff). وللاستشهاد بمثال واحد فقط نذكر أن: أووين Ooinn ينزل على حصانه ذي الحوافر الثمانية، سلايبنير Sleipnir، إلى الجحيم ويحيي ميتة منذ مدة طويلة فتنهض من القبر وتجيب عن أسئلته. وفي اليونان القديمة، يطير أباريس Abaris على نشّابته عبر الهواء. وكانت لدى هرموتيموس Hermotimos من كلازومينا Clazominae القدرة على مغادرة جسده «سنوات كثيرة»، وكان في وَجْده الطويل يسافر إلى مسافات بعيدة (انظر أمثلة أخرى في Ibid., PP. 389 ff). وكانت الممارسات الشامانية موجودة كذلك في الهند القديمة وكذلك عند السيثيين Sythians والقفقاس Caucasians والإيرانيين (ibid., PP. 394-421). ومما له أهميته الخاصة عند القبائل الأصلية في الهند إنما هو شامانية السافارا Savara (سورا Saura) التي تتميز بزواج المرشح في يوم دخوله العضوية بـ «فتاة من الأرواح» الأمر الذي يشبه ممارسة الناناي Nanai (الغولدي Goldi) السيبيري والياكوت Yakuts (Ibid., PP. 72 ff., 421 ff).



بعض النتائج

من المحال إلى الآن إعادة إنشاء الشامانيات التي كانت في زمن ما قبل التاريخ أو في أقدم مراحل التاريخ. ولكننا نستطيع أن نقدّر الأهمية الدينية والثقافية للشامانات في تلك المجتمعات الممعنة في القدم التي تهيمن عليها الأيديولوجيا الشامانية. ولنبدأ بالقول إن الشامانات قد أدَّوا دوراً أساسياً في السلامة النفسية للجماعة.إنهم فوق كل شيء الأبطال المضادون للشياطين؛ وهم لا يقاتلون السقم والشياطين وحسب، بل كذلك السحرة «السود». وبصورة عامة، يمكن أن يقال إن الشامانية تدافع عن الحياة والصحة والخصب وعالم «النور» ضد الموت والسقم والجدب والكوارث وعالم «الظلام».

والنتيجة الإضافية لقدرة الشامان على السفر في العوالم فائقة الطبيعة ورؤية الكائنات التي تفوق البشر (الأرباب والشياطين وأرواح الموتى وهلم جرا) هي أنه كان قادراً على الإسهام الحاسم في معرفة الموت. وفي جميع الاحتمالات فإن الملامح الكثيرة للجغرافيا الجنازية، بالإضافة إلى بعض موضوعات أساطير الموت، هي نتيجة تجارب الشامانات الوَجْدية. إن الأراضي التي يراها الشامان والشخصيات التي يلقاها في أثناء رحلاته الوَجْدية إلى عالم الموتى يصوّرها الشامان نفسه بدقة، خلال غيبوبته أو بعدها. وعالم الموت المجهول والرهيب يأخذ شكلاً وهو منظَّم وفقاً لنماذج خاصة؛ وهو يتكشّف عن بنية تصبح، على مر الزمن، مألوفة وصالحة للقبول. وساكنو عالم الموت فائقو الطبيعة يصبحون بالتالي مرئيين، ويُظهرون شكلاً، ويكشفون شخصية، وحتى سيرة. وشيئاً فشيئاً يصبح عالم الموتى قابلاً للمعرفة، ويجري تقويم الموت نفسه بأنه طقس المرور إلى الطريقة الروحية في الوجود. وفي نهاية الأمر، تسهم أوصاف الرحلات الوَجْدية للشامانات في جعل عالم الموتى «روحانياً»، وتثريها في الوقت نفسه بالأشكال العجيبة والأشخاص العجيبين.

وثمة تشابه بين أوصاف أحوال الوَجْد الشامانية وبعض الموضوعات الملحمية في الأدب الشفهي (انظر .Eliade, 1964, PP. 213 ff., 311 ff.,368 ff). وتوحي مغامرات الشامان في العالم الآخر، والتجارب القاسية التي يجتازها في



الرحلات الوَجْدية لهبوطه إلى الأسفل وصعوده إلى السماء بمغامرات الأشخاص في الحكايات الشعبية والأبطال في الأدب الملحمي. ومن المحتمل أن عدداً كبيراً من الموضوعات أو الأغراض الملحمية، بالإضافة إلى الكثير من شخصيات الأدب الملحمي وصوره ورواسمه Clichés، قد استُعيرت من المسرودات التي يصوِّر بها الشامانات رحلاتهم ومغامراتهم في العوالم التي هي فوق مستوى البشر.

ومن المحتمل كذلك أن ما يسبق حالة الوجد من الشعور بالسعادة العامة قد شكلّ مصدراً من المصادر العامة للشعر الغنائي. والشامان في تأهُّبه للغيبوبة، يقرع الطبل، ويستحضر مساعديه من الأرواح، ويتكلم لغة سرية أو «اللغة الحيوانية» ويحاكي صيحات البهائم ولاسيما تغريد الطيور. وينتهي بالوصول إلى «حالة ثانية» تشترط الحافز على الخلق اللغوي وإيقاعات الشعر الغنائي.

ويجب أن يقال شيء ما فيما يتصل بالبنية الدرامية للجلسة الروحية الشامانية. فمن الواضح أن تنظيم هذه الجلسة المفضل إلى حد كبير في بعض الأحيان يمارس تأثيراً ناجعاً في المريض. وعلاوةً، فكل جلسة روحية شامانية صادقة تنتهي بأن تكون مشهداً رائعاً ليس له مثيل في عالم الخبرة اليومية. الحركات السحرية النارية، «معجزات» حيلة شد الحبل أو نمط حيلة شجر الأَبْنَج، وعرض الأعمال السحرية البارعة، وإظهار عالم آخر ـ هو العالم المذكور في الحكايا الخيالية والذي يعجّ فيه الأرباب والسحرة، العالم الذي يبدو كل شيء فيه ممكناً، حيث يعود الموتى إلى الحياة ولا يموت الأحياء إلا ليعيشوا من جديد، وحيث يمكن للمرء أن يختفي ويظهر ثانية على الفور، وحيث تزول قوانين الطبيعة وتتمثّل من مثل هذه البنى حرية ما تفوق مستوى البشر ويصير لها حضور باهر.

إنه من الصعب علينا، نحن الأناسَ الحديثين، أن نتخيل أصداء مشهد كهذا في جماعة «بدائية». فـ «المعجزات» الشامانية لا تثبِّت وتقوي نماذج الدين التقليدي وحسب، ولكنها كذلك تنشّط وتغذّي المخيلة، وتهدم الحواجز بين الحلم والواقع الحاضر، وتشرع النوافذ على عوالم تسكنها الأرباب والموتى والأرواح(*).

(*) Mercea Eliade, Shamanism - an overview. In: N.Eliade, Encyclopedia of Religion, Macmillan, London 1987.



إن الشامانية ملمح أساسي ويستوقف الانتباه في الثقافات السيبيرية والآسيوية الوسطى. ولذلك وُصِفت أديان هذه المناطق بأنها أديان شامانية. ولكن الشامانية نفسها ليست ديانة، بل الأحرى أنها شبكة من الطقوس والمعتقدات المختلفة التي تحيط بنشاطات الشامان المرتبط بأنظمة دينية شديدة الاختلاف. وتوجد الشامانية بتقنية خاصة لتحقيق الوَجْد الذي بوساطته يدخل الشامان حالة متبدلة من الوعي، وبفكرة أن الشامان تصحبه أرواح مساعدة تُعينه على هذه الحالة. وبينما يُعَدّ الشامان، في حالة الغيبوبة، قادراً على الاتصال المباشر بممثلي العالم الآخر، سواء بالسفر إلى العالم فوق العادي أم باستدعاء الأرواح إلى الجلسة الروحية، يكون بذلك قادراً على مساعدة إخوته البشر في صيحات يُعتقد أنها منبعثة من الأرواح وتعمل بوصفها وسيطاً عينياً بين هذه الدنيا والعالم الآخر بصحبة روح إلى العالم الآخر، أو المجيء بها وتخليصها من حوزة الأرواح. والشامان يعمل بوصفه شافياً وراعياً للصيد والخصب، بل كذلك بوصفه عرافاً، وحامياً حمى الأرزاق، وما إلى ذلك.

أصل الشامانية

إن الفوارق البيئية والثقافية بين شعوب سيبيريا وآسيا الوسطى ليست بالقليلة. فطريقة عيش صائدي الثدييات البحرية ومربي الأيائل الأهلية في القطب الشمالي تختلف كثيراً عن طريقة البدو الرحَّل في السهوب أو القناصين أو صيادي السمك في الأحراش الصنوبرية. وينجم عن ذلك أنه، على الرغم من وجود بعض أوجه الشبه الأساسية، فإن المركبات الشامانية ليست على طراز واحد كذلك. وثمة اختلافات في مكانة الشامان في الجماعة، كما أن هناك فوارق، مثلاً، في إضافاته الطقسية وفي موروث المعتقدات التي يمثّلها. ولذلك



فإن تتبع تاريخ الشامانية مسألة معقدة. ويُعتقد عموماً أن الشامانية تقوم على المفهومات الأرواحية Animistic لشعوب الصيد الشمالية. ومن جهة أخرى، فإن طيران الروح، أي قدرة الشامان على السفر إلى العالم الآخر، وهو الملمح اللافت للنظر في المركّبات الشامانية الشمالية والغربية، قد أفضى بالباحثين إلى أن ينظروا إلى أن الأساس الأيديولوجي للشامانية هو المفهوم المزدوج للروح. ووفقاً لهذا الاعتقاد، فإن لدى الإنسان روحاً منحصرة في الجسد وروحاً ثانية، أو روحاً جزئية، قادرة على مغادرة الجسد بحرية أثناء النوم، أو الغيبوبة، أو المرض.

وكلمة «شامان» Shaman وصلت إلى المصادر الروسية من الكلمة التونغوزية Tunguz (سامان) Šaman (خامان Xaman). إذ يوجد مثل هذه الأسماء المتنوعة للشامان في سيبيريا وآسيا الوسطى إلى حد أن هذه الأسماء لا يمكن أن تُستخدم لإلقاء الضوء على أصل الشامانية. وقد قُدِّمت في القرن التاسع عشر نظرية تقول بأن الكلمة مستمدة من الكلمة الباليّة Pali (سامانا) (وهي بالسنسكريتية سرامانا Sramana) والصينية (شا ـ من) Sha-Men. وعلى الرغم من أن هذه النظرية قد دُحضت (Németh, 1913-1914;Laufer, 1917) فإن الأسس التاريخية ـ الثقافية للشامانية قد جرى البحث عنها في البوذية أو غيرها من الموروثات الكبيرة ذات الكتب المقدسة في الشرق. وإنها لحقيقة بالفعل أنه كان للبوذية واللامائية Lamaism تأثير مهم في نشوء الشامانية عند شعب الإفنكي Evenki (وهو شعب من الشعوب النونغوزية Tunguz) وعند المغول والبُريات Buriats. وإن الانتشار الواسع لظاهرة الشامانية واستيطان بعض أفكارها الأساسية ـ طيران الروح، المثنوية الروحية، شدة الحفاوة بالصلة بالحيوان ـ في منطقة القطب الشمالي وجنوبها ـ يدعم، على أية حال، الرأي القائل بأن جذور الشامانية تكمن في ثقافات الصيد في العهد الأول من العصر الحجري. وفي كتاب ميرسيا إلياد Mercea Eliade الأساسي Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy (1964) يرى المؤلف أن أساس الشامانية هو أفكار التجربة الوجدية وطيران الروح، ويؤكد أن الشامانية قد نشأت من ميراث العهد الأول من العصر الحجري القديم Poleolithic، وأخصبتْها البوذية واللامائية Lamaism وحتى التأثيرات الآسيوية الشرقية والجنوبية الأقدم.



الشامان في الجماعة

لقد وفرت جماعات القنص وصيد السمك الصغيرة في سبيريا الشمالية مكاناً للشامانية مختلفاً تمام الاختلاف عن مكان الثقافات الزراعية في آسيا الوسطى المسمَّرة في بيئة واحدة. وتعتمد مكانة الشامان في الجماعة ومهماته على السواء على الثقافة الداعمة، واقتصادها، وطبيعة بنيتها الاجتماعية وممارستها الدين بوصفه كُلاً. وتنشأ الاختلافات على مكانة الشامان وعلى أهمية الشامانية بوصفها سنّة متبعة من العلاقة بين الشامان والجماعة الداعمة له وكذلك من طبيعة الجماعة المعيَّنة.

شامان العشيرة

حافظ شعبا اليوكاجير Yukagir والإفنكي Evenki على نظام العشيرة عندهما حتى أزمان متأخرة نسبياً، وشامانيّتُهما واضحة الارتباط بتنظيم العشيرة. وكان اليوكاجير، وهم شعب قَبَلي سيبيري، يعيش حتى نهاية القرن التاسع عشر على صيد الظباء وتربية الأيائل الأهلية، وقد أخذ تربية الأيائل واستوعبها من الإِفِنْكي. وكان السكان، الذين يتألفون من بقايا عشائر كانت في السابق أكبر عدداً، يعيشون في مضارب خيام الأُسر ذات القربى وقراها. وكان الشامان، الذي عليه أن يكون مرتبطاً بالعشيرة بروابط الدم، هو أحد زعماء العشيرة ويعمل بوصفه راعياً عاماً لها. وكانت مهنته كذلك هي المحافظة على الصلة بين أعضاء العشيرة الأحياء والموتى وأن ينظم ممارسة الشامانية المرتبطة بطقوس الصيد حسب أوقاتها في التقويم. وفي أثناء هذه الطقوس كان من شأن الشامان أن يستعيد أرواح الحيوانات لتصاد من حارس النوع في مستودع العالم الآخر. وكان الشامان يساعد أفراد العشيرة بمعالجة الأمراض والعقم، وبالنبوءة، وبمنع البلاء الذي تهدِّد به الأرواح.

وكان نظام العشيرة المتقدم كثيراً موجوداً عند الإفنكي، الذين انتشروا في مساحة شاسعة وانقسموا إلى فئات مهنية مختلفة هي: القناصون وصيادو السمك ومربو الأيائل الأهلية والقناصون الذين يربون الخيل والماشية. وكانت وحدتهم



الاجتماعية الرئيسة هي العشيرة، التي لها منطقتها أو «نهرها»، وتنضوي العشائر بالتالي إلى قبائل أكبر. وكان الشامان هو أحد زعماء العشيرة. والاعتقاد بأن شَعر الشامان يمكن ألاَّ يُقصّ لأنه محل الإقامة لأرواح أعضاء العشيرة في منطقة (بودكامنّيا تونغوسكا) Podkamennia Tonguska. وشامانهم، بوصفه حامي العشيرة وزعيمها، يؤسس «ماريليا» Marylya (سياج مصنوع من الأرواح) حول أراضي العشيرة؛ وهو إلى ذلك يمتلك المعرفة بنهر العشيرة الأسطوري المؤدي إلى العالم الآخر. وكان شامان العشيرة يعقد الجلسات الروحية لمصلحة داعميه، ويمارس الشامانية في مساق طقوس الصيد ويساعد الأفراد من أعضاء العشيرة. وفي نهاية القرن التاسع عشر كان يوجد كذلك شامانات إِفِنْكيون Evenk Shamans محترفون من دأبهم ممارسة الشامانية لمصلحة أعضاء عشيرة أخرى مقابل الأجر. ولم يكن هؤلاء الشامانات «الزائفون» يحظون بمكانة شامان العشيرة المكرَّمة والمهمة.

شامان الجماعة الصغيرة

كان للشامانات في فئات الجيران والأقارب بين صيادي سيبيريا الشمالية والشمالية الغربية علاقة بداعميهم تضاهي علاقة شامان العشيرة بداعميه. وعلى سبيل المثال، كان النْغاسانيين Nagasani (وهم شعب سامودي Samoyed)، منتشرين في منطقة بلغت من الاتساع أنه لم يكن للعشيرة فيها أهمية بوصفها وحدة اقتصادية أو محلية. وحافظت على أهميتها على الأغلب في المناسبات الدينية، كما هو الأمر في الشعائر الدينية. وفي مناسبة مثل مهرجان الخيمة الطاهرة الذي يقيمه النْغاسانيون، ويجري في شباط (فبراير) عندما تبدأ الشمس في الشروق مجدداً، يمكن أن يعمل الشامان ممثلاً للعشيرة. ولكنه لم يكن يحقق المنزلة التي ترمز إلى وحدة العشيرة وحسن حال العشيرة. بل كان مجهزاً بجماعته الصغيرة، جماعة الخيمة أو القرية التي يساعد أعضاءها بوصفه شافياً، وجالباً النجاح في الصيد، وحارساً الولادات العسيرة، وهلم جرا.



شامان الشمال المحترف

لم تكن العلاقة بين شامان الشمال ومؤيديه حميمة كالعلاقة الموصوفة أعلاه في سيبيريا الشمالية الشرقية. وكان شعبا التشوكْتشي Chukchi والكورياك Koriak ـ وهما شعبان قَبَليان صغيران موطنهما الأصلي في سيبيريا ـ يقعان في فئتين من المهن يتفاعل أحدهما مع الآخر تفاعلاً وثيقاً وهما: مربو الآيائل الأهلية وصيادو ثدييّات البحر. ولم تُظهر الفئتان علامات على نظام عشيرة واضح، فوحدتهما الاجتماعية الأساسية هي جماعات الصيد ومخيمات البدو الرحّل التي تؤلف الأقارب والجيران. وكانت الطقوس المهنية السنوية تزاولها الأسرة أو الوحدة المهنية، وأحد ملامحها النموذجية هو الشامانية العائلية. وفي هذا النمط من الشامانية، الذي لا يمكن أن يُعد شامانية بالمعنى الصحيح، يستطيع أي إنسان يحضر المهرجان أن يقرع الطبل ويرقص بطريقة الشامان. وبما أن الطقوس المهنية والطقوس المهمة الأخرى لم تكن تنجز بين الأسرة أو الأقرباء، لم يكن الشامان مرتبطاً بأية زمرة واضحة التحديد من المؤيدين. كان شافياً وحالاً للأزمات الطارئة المتعددة. وكانت منزلة الشامان الذي في طوقه أن يختار زُبُنه بحرية تعتمد على براعاته الشخصية. وهكذا كان إنجاز الحيل المتنوعة يؤدي دوراً جليل الشأن عند التنافس بين الشامانات.

الشامانية في الجنوب

إن الجماعة التراتبية للبدو الرحل والمزارعين في سيبيريا الجنوبية وآسيا الوسطى (أمثال الياكوت Yakuts والبُريات Buriats والتوفين Tuvin والألطائيين الجنوبيين والخكاسي Khakasy وإفنكيي ترانسبايكاليا Evenki of Transbaikalia الذين يربون الخيل). وارتفاع مقام المنطقة إلى مستوى الوحدة الإدارية (التي يُطلِق عليها الباحثون السوفييت «الإقطاعية الأبوية») فوق مستوى العشيرة قد وفر خلفية للشامانية اختلفت عن خلفية جماعات الصيد الشمالية. وتحت تأثير اللامائية والبوذية في الجنوب، تطورت السمات الطقسية للشامانية والمعتقدات المتعلقة بالعالم ما فوق العادي هنا بشكل أشد ثراء وتعقيداً من الشامانية في الشمال.



وبينما قد يكون الاتصال بالعشيرة مهماً، فإن العوامل الإقليمية هي التي تحدد في أكثر الأحيان مجال نشاطات الشامان. وبما أن صيرورة المرء شامانا ومروره تحت المأثور الشاماني يخضعان للسيطرة الصارمة من الشامانات الأكبر سناً، فمن الواضح أن للشامانية في الجنوب أشكالاً مؤسَّسية أكثر مما لها في الشمال. وعند البُريات Buriats، مثلاً، نجد أن عدداً كبيراً من الشامانات الذين اجتازوا مرحلة الدخول يضمون إليهم المرشح الجديد بالانخراط في مراسم الدخول الشامانية، فيبرهنون بذلك على أهمية السيطرة من الداخل على المؤسسة الشامانية. والشامان، بالإضافة إلى عمله شافياً وعرَّافاً ومنفذاً للمهمات المتعارف عليها، يمكن أن يقوم كذلك بدور الكاهن القرباني. وتعتمد الممارسات التي هي من قبيل الأضحية التي يقدمها التتار الألطائيون بحصان إلى الإله في السماء على قدرة الشامان على اصطحاب روح الحيوان المضحّى به إلى العالم الآخر.

طبقات الشامانية

إضافة إلى الفوارق الأساسية في مكانة الشامانية بأجمعها، يختلف الشامانات في طبيعتهم ومقامهم من مجموعة أقوامية إلى أخرى. وقد لاحظ الخبير الجري في الشامانية فيلموس ديوشيغي Vilmos Dioszegi في مقابلته مع شامانات التوفا Tofa السابقين في أواخر خمسينيات القرن العشرين أنهم يندرجون في طبقات مختلفة وفقاً للعشيرة، والرمزية اللونية لألبستهم، وسلطتهم، وبراعتهم، وفي نهاية الأمر صفاتهم الشخصية المميزة أيضاً.

إن طبقات الشامان التي تستخدمها المجموعات الأقوامية المختلفة واضحة في الأسماء التي تُعطى لأنماط الشامانات. وعلى سبيل المثال، كان الشامان الأشد احتراماً عند الإنتسي Entsi (شعب سامودي Samoyed) هو الـ (بدتود) Budtode، الذي يكون على اتصال بالأرواح التي تعيش في السماء. والأقل شدة في الاحترام يُعَدّ دانو d'ano الذي في مقدوره أن يحمي البشر من الأرواح الشريرة، والأقل احتراماً هو شامان الساوود Sawode الذي يستطيع الاتصال الموتى. وبالطريقة نفسها كانت أدنى طبقة للشامانات عند النناي Nanai



(غولـدي Goldi) هـم الـسيورينكا Siurinka، أي الـشامانات الـذين يعـالجون المرضى. وكان شامانات النِّماتي Nemati قادرين على معالجـة المرضـى وعلـى تأدية الممارسة الشامانية عند الاحتفال الأول بذكرى الميت على الـسواء. وكـان من الشامانات الذين لهم المقام الأكبر شامانات الكاسـاتي Kasati، الـذين كـان لديهم تمكن من المعرفة الشامانية كلها واقتدار على أهم مهمة لشامان النانـاي، وهي مهمة اصطحاب أرواح الموتى إلى العالم الآخـر. وكـان اليـاكوت Yakuts يعتقدون أن مقام الـشامان تحـدده منزلـة الإلـه الـذي حباه بمـساعدة الروحـي الرئيس، وارتفاع الغصن فوق شجرة الشامان الأسطورية التي كانت الأرواح تعلّم الـشامان عليهـا في أثنـاء دخولـه العـضوية. ومـا نلقـاه بـين اليـاكوت وغيرهـم (كالشعوب الألطائية Altaic مثلاً) من انقسام الشامانات إلى سـود وبـيض يـشير إلى طبيعة الأرواح التي يحصل الشامان على الاتـصال بهـا. وكـان الأبـيض هـو لون السماء، والأسود هو لون الأرض. ووفقاً للموروث الشاماني، فـإن طبيعـة الـشامان ومرتبتـه تحـددها الأرواح الـتي تدخلـه في مراسـم الـشامانية. ومـن المحتمل أن الملامح المميزة كانت لدى الممارسة هي البراعـات والقـدرة علـى تحقيق وَجْد الدخول في الشامانية وطبيعة الموروث الذي استوعبه. وقـد يرتفـع الشامان كذلك إلى طبقة أعلى بازدياد معرفته. وكـثيراً مـا كـان الـشامان العظـيم يحمل نعت «العتيق».

الابتداء

كان بلوغ التمكنِ من الموروث الشاماني وتقنية طقس الوَجْد يستدعي من المبتدئ تدريباً خاصاً. وتعتمد طبيعة الابتداء وطوله على وضـع الـشامان في جماعته وأهميته الشامانية في الثقافة المقصودة. ويختلف من منطقة إلى أخرى طولُ مدة التلمذة، وكمية المأثور المستلهم وطبيعته، وتعليم الداخل في حقل الـشامانية، وعـدد طقـوس الابتـداء، والـسيطرة علـى قـدرات المبتـدئ. وكان الملمحان المشتركان في كل المناطق همـا التقـاء الـشامان مـع الأرواح وفوزه بالأرواح المساعِدة حين يكـون في حالـة الوَجْـد وإقـرار مؤيديـه بأنـه شامان جديد.



داء الشامان

إن الشامان الكامن يمكن أن يتبيَّنه مزاجٌ شاذ كثيراً ما يكون شديد العصبية. وفي كل أنحاء سيبيريا وآسيا الوسطى كثيراً ما كان الاختيار مسبوقاً بمرض الشامان. ويمكن أن تكون الأعراض الأولى هي أحوال فقدان التوازن العقلي، أو نوبات الهستيريا، أو أطوار الاعتكاف، أو الرؤى غير العادية أو سماع الأصوات غير المألوفة، أو أحوال الآلام البدنية المبرّحة. وفي العادة كان المرض يصيب الناس في سن المراهقة، ولكن المصابين وهم بالغون يمكن أن يصبحوا داخلين في الشامانية. ومن المحال إعطاء وصف خاص بالمرض من أخبار الأعراض. والمسألة هي أن ممارسة الشامانية هي العلاج الشافي الوحيد المعترف به. وكثيراً ما كان من دأب الشامان الذي يُستدعى لمعالجة مصاب أن يعلّمه كيف يمارس الشامانية.

ولقد قام بعض الدارسين أمثال فالدمار يوكلسون Waldmar Jochelson، وهو خبير في الشعوب القَبَلية التي موطنها الأصلي هو آسيا السيبرية والوسطى، بمقارنة مرض الشامان في حالة ابتداء الشامانية بالهستيريا. وعندئذ من شأن الأثر الشافي للممارسة الشامانية أن يعني أن المبتدئ يتعلم تحت تأثير تعليم الشامان الأكبر سناً أن يسيطر على وظائف الأنا عنده فيصبح نكوص الهستيريا هو نكوص الأنا المسيطر عليه في أثناء مرحلة الابتداء. ومما له أهمية أن الشامانات الذين يعانون من مرض ابتدائي قد وجدوا أن تكرار ممارسة الشامانية هي الشرط لبقائهم أصحاء.

وكان داء الشامان يفسَّر بأنه نداء الأرواح أن يصبح شاماناً، وبما أن المهمة كانت بالغة الخطورة، يقول الشامانات إنهم كانوا في أكثر الأحيان يقاومون النداء حتى النهاية القصوى. ولم يكن الإكراه الداخلي هو السبب الوحيد للاختيار؛ فيمكن أن توجد أسباب خارجية كذلك. والتشكْتشي Chukchi الشاب، مثلاً، يمكن أن يختار أن يصير شاماناً على أمل الحصول على الثراء والمقام. وعند الإِفِنْكي Evenki يمكن لأكبر العشيرة سناً أو لشامان العشيرة اختيار طفل ذي جبلّة مناسبة لتدريبه بوصفه شاماناً.



وكان وضع الشامان يجري توريثه داخل الأسرة، ولاسيما في مناطق شامانية العشيرة وشامانية الجنوب الاحترافية. وقد لاحظ أ. ف. أنيسيموف A. F. Anisimov، وهو خبير في الشامانية عند بودكامنّيا تونغوسكا إِفِنكي Podkamnnia Tunguska Evenki أن الشامانات كانوا يحاولون بتقصّد أن يحافظوا على هذا الوضع المهم داخل الأسرة. ووراثة الشامانية قائمة على الأيديولوجيا الشامانية. وفي الأقاليم الشمالية. حيث كثيراً ما كان اختيار الشامان مسألة نداء باطني عَرَضي، كانت الأرواح التي يواجهها المبتدئ هي أرواح الطبيعة على الأغلب. ومبدأ الوراثة داخل الأسرة هو انعكاس للفكرة القائلة بأن الأرواح التي تهيئ المبتدئ ليصبح شاماناً هي الشامانات الأسلاف أو أرواح الطبيعة التي تتولى المهمة عند التماس أرواح الأسلاف.

مدة الابتداء

كان المبتدئ في أول مدة الابتداء ينعزل وحيداً، ويتعلم كيف يستخدم الطبل في نشدانه التجارب الوَجْدية، وينغمس في الموروث الشاماني. كانت إحدى مهامه الرئيسة هي تأليف أغنياته الشامانية. وكانت أغنيات مناداة الأرواح التي تُغَنَّى في الجلسات الروحية لشامانات التشوكتشي Chulchi، مثلاً، هي نتاج مدة الابتداء. وفي الرؤية الشامانية، فإن المبتدئ تعلمه الأرواح؛ ولكن هناك أخبار عن أوضاع يُرشد الشامانات الأكبر سناً فيه المبتدئ في فن التشمين Shamanizing.

والمرحلة التالية في المدة الابتدائية هي مرحلة الرؤى وسماع الأصوات، التي يجتاز فيها المبتدئ معرفته بالأرواح. وفي أثناء هذه التجارب يشعر المبتدئ أن الأرواح تدمر بالفعل أناه القديم، تشرّحه أو تلغيه، وبعد ذلك تعيد تجميعه شاماناً جديداً، قادراً على رؤية ما هو خفي على الناس العاديين. وهكذا يتكرر موضوع الموت والولادة الجديدة. وعلى الرغم من الفروق الفردية فإن الرؤى تلي النماذج التقليدية. وعلى سبيل المثال، فعند الساموديين Samoyeds تعطي



الأرواح المبتدئة المبتدئَ أرواحَه المساعدة، وهو يُعِدُ بأن يتّبع نداءه. ويؤدي إمساك الأرواح بعظامه، وتقطيعها وإعادة تجميعها لهيكله العظمي دوراً مهماً في الرؤى التي تصور ولادة الشامان من جديد. وفي الخلفية هنا الفكرة الموجودة كذلك في شدة الحفاوة بالمراسم الحيوانية والقائلة بأن العظام هي نقطة الاتصال بالنسبة إلى الروح.

وبعد أن تتابع الأرواح ابتداء دخول الشامان في العضوية يظل عليه أن يبرهن لجماعته عن قدراته. وهو يقوم بذلك في تشمينات Shamanizings اختبارية متنوعة ومن خلال الطقوس العامة. وكان شامان الجماعة الصغيرة في سيبيريا الشمالية الغربية يكتسب هذه الخصائص تدريجاً في أثناء الطقوس السنوية. وكانت ملابسه وأشياؤه الطقسية يصنعها جيرانه وأقرباؤه الذين هم من بين مؤيديه والذين لهم دور كذلك في التشمينات التي تُستخدم فيها هذه الأشياء أول مرة. كذلك فإن التشمينات الاختبارية الكبيرة كانت تجري في منطقة شامانية العشيرة وتحضرها العشيرة برمتها. وعبر الصلوات والأضحيات قد يُطلب إلى شامان سابق أن يشير إلى حيوان مناسب للقيام بمقتضيات الشامان. وكما رأينا، فإن الشعائر التي تحيط بابتداء الشامان قد تطورت بصورة أشد ثراء في شامانية المناطق الجنوبية. وكان شامان البُريات Buriats، مثلاً، يعدُ في خلال مهرجان الابتداء الكبير بالوفاء بالتزامات مهنته.

وكان ابتداء الشامان عند الشعوب القَبَلية في آسيا السيبيرية والوسطى أقل رسمية منه في أي مكان آخر. وكانت الأسرار الدينية التي تحيط بدعوة الأرواح وخبرة لقائهم لا يعلو عليها شيء؛ حيث كانت هناك بضعة مقتضيات ضرورية، فإن الإعلان الطقسي عن المكانة الجديدة لم يكن مهماً في ذاته. فكانت أعمال الشامان اللاحقة هي التي تثبت هل كان مقتدراً أم لا وهل كسب أي مؤيدين.



موروث الاعتقاد الشاماني

إن بعض الدلالة عن طبيعة موروث الاعتقاد الشاماني توفره رؤى مدة الابتداء وأغنيات الشامان التي تصوّر مثلاً، رحلة الشامان إلى العالم الآخر. وعلى الرغم من أن المفهومات المتعلقة بأوصاف الكون تتباين كثيراً في سيبيريا وآسيا الوسطى، وبرغم أن تأثير اللامائية Lamaism والبوذية بادٍ بشدة بين الشعوب الجنوبية، فثمة ملامح بنيوية معينة تشترك فيها جميعها وهي واسعة الانتشار. ومن هذه الملامح مفهومات الكون متعدد المستويات، والعالم الأعلى، والعالم الأوسط الذي يسكنه الإنسان، والعالم السفلي، الذي ينقسم إلى ثلاثة، أو سبعة، أو تسعة مستويات. وتترابط هذه الطبقات سواء بنهر العالم (وعند الكِت Ket بالماء المقدس)، الذي يبدأ في السماء ويجري عبر الأرض إلى العالم السفلي، أم بثقب في النجم الشمالي في مركز الكرة الأرضية يعتقد التشوكْتشيون Chukchi، فيمن يعتقدون، بأنه من الممكن المرور عبره من طبقة إلى أخرى. وتعتقد الشعوب الشمالية بوجه خاص، إضافة إلى اعتقادها بالكون متعدد الطبقات، بمفهوم عالم علوي شبيه بالخيمة، والقبة الزرقاء تمتد فوق عالم مستدير أو مربع. وما يدعمها في المركز إنما هو العمود الكوني. والظاهرتان الموازيتان للعمود الكوني إنما هما الجبل الكوني والشجرة الكونية. ونظير الشجرة الكونية في موروث الاعتقاد الشاماني هو شجرة الشامان، التي يمكن للشامان بوساطتها أن يسافر من مستوى عالم إلى مستوى عالم آخر.

وكان على المبتدئ أن يدرس في مدة ابتدائه بنية الكون وأن يتعلم قبل كل شيء طبوغرافيا العالم الآخر: الممرات والأنهار المؤدية إلى العالم الآخر ومُقامات الأرباب المتعديين، والأرواح الحارسة، وشياطين المرض، والموتى. وكان السبيل إلى العالم الآخر يوصف عادة بأنه محفوف بالمصاعب والأخطار. وكان شامان الناناي Nanai، مثلاً، قادراً على وضع قائمة بالمعالم على امتداد الطريق إلى مملكة الموتى والأخطار التي تنتظره على امتداد الطريق.



وفي الجلسة الروحية كان الشامان يلتفت إلى الآلهة المتعـددة والأرواح إذا صار ذلك ضرورياً. وكانت أرواح ابتدائه الشامانية وتجاربه الوَجْدية هي المتصلة مباشرة بالشبكة الشامانية وفي بعـض الأحيـان يـدخل الـشامان في خدمـة هـذه الأرواح؛ وفي أحيان أخرى، تكون هي طوعَ أمره.

وكانت الأرواح التي تؤثر في ابتداء الشامان في سيبيريا الشمالية الشرقية هي أرواح الطبيعة على الأغلب. ويصور شامان من الكوريك Koriak كيـف ظهـرت أمامه في الغابات أرواح الذئب والغراب والدب ونورس البحـر والسقـسـاق، في شكل بشري أحياناً، وفي شكل حيواني أحياناً أخرى، طالبـة إليـه أن يـدخل في خدمتها. وكان التشوكْتشيون Chukchi يعتقدون أن «كل شيء يعـيش»، أي أنـه حتى الأشياء غير الحية لها نوع من المبدأ الروحي. وهكذا تشتمل عصبة الشامان من الأرواح على أشياء متنوعة، كالأحجار ومواعين البيت. ومما لـه أهميـة أنـه ليس ثمة اختلاف بـين الأرواح المرشـدة في مـدة الابتـداء والأرواح المـساعِدة بالمعنى الـضيق للكلمـة: فـالأرواح الـتي تظهـر أمـام المبتـدئ تـصبح أرواحـه المساعدة عندما يكون شاماناً.

وفي شامانية الجماعة الصغيرة في سيبيريا الشمالية الغربيـة نجـد كـذلك أن الأرواح التي تؤثر في ابتداء الشامان هي أرواح الطبيعة علـى الأغلـب: وتـبرهن رؤى الابتداء عند الـ «نْغانا ساني» Nganasani أن المبتـدئ يـصادف عـدداً مـن الأرواح التي تساعده بطرق شتى. وقد يكون اختيار الشامان أمراً تقـوم بـه أرواح الطبيعة، كروح الماء، التي منحت المبتدئ مرشـدين لهـم أشـكال حيوانيـة في رحلته إلى العالم الآخر. وابتداء الـشامان في الـشامانية تنجـزه أرواح حـدادين، تصنع شاماناً جديداً على سندانها. والأرواح المرشـدة تغـادر الـشامان بعـد ابتدائـه الوَجْدي، في الوقت الذي يكون فيه قد عرف أرواحه المساعدة من حيث هي هي.

وتؤدي أرواح الشامانات السابقين دوراً مهماً في ابتداء الشامان في شـامانية العشيرة والشامانية الاحترافية في الجنوب. وعلى سبيل المثال، يقول الإِفِنْكيـون الترانسبايكاليون Transbaikalia إن أحد الشامانات المـوتى يظهـر أمـام مرشـح محتمل ويأمره أن يتبعه. وقد تظهر أرواح الشامانات السابقين بوصفهم مختـارين



للمرشح، أو بوصفهم معلمي المبتدئ فوق العاديين، أو بوصفهم بادئين ينفذون عملية التشريح، كما هو الأمر في تونغوسْكا الدنيا Lower Tunguska. وتظل روح شامان سابق في العادة الروح المساعدة للشامان بمعنى الكلمة. وعلى الرغم من أن الأرواحِ المساعدة للشامان الإِفِنْكي، مثلاً، هي في شكل حيوان أو طائر، فتدعمه عادةً أرواح شامان في شكل بشري.

والروح الموروثة الأخرى هي الأَجامي النانـاي Nanai Ajami، وهـي الـروح الوصية على مرحلة المبتدئ، التي تعلم المبتـدئ في أمـور العـالم الآخـر وتـزوده بالأرواح الضرورية للتشمين Shamanizing. والعلاقة بين الأجامي والشامان علاقـة حب جنسي، فالروح المقصودة تكون روح زوجة أو زوج يتم تناقلها من شامان إلى آخر ضمن الأسرة. وما يشبه ذلك من العلاقات شبه الزوجية بين الروح والإنسان قد تم الإخبار عنها في موضع آخر. والشامانات المخنثون عنـد الـشعوب القبليـة الـتي موطنها الأصلي هو سيبيريا وآسيا الوسطى، مثلاً، يمكن أن يكونوا روحاً عاشقة.

والدور المهم في حكايات الابتداء الشاماني عند شامانات اليـاكوت Yakut تؤديـه الأم الحيوانيـة وأرواح الـشامانات الـسابقين، ويمكـن لأرواح الأباسـي Abaasi الشريرة أن تؤدي أسـرار ابتـداء المبتـدئ. والأم الحيوانيـة، الـتي هـي تجسيد روح الشامان الكوت Kut، أي شبيهه الذي لا يُرى، كان يُعتقد أنها تظهر لدى ولادة الشامان أو موته أو في أثنـاء ابتدائـه الـشامانية. وكـان يُعتقـد أن الأم الحيوانية، في شكل طائر ذي ريش حديدي، تجلس على غصن شجرة الشامان، ترخُم على بيضة تحتوي على روح المبتدئ حتى تفقس الروح من البيضة.

وتختلف طبيعة الأرواح المساعدة وعددها تماماً مـن مجموعـة أقواميـة إلى أخرى. فعند الأوب ـ أوغريين Ob-Ugrians والمانسي Mansi) قد تكـون لـدى الشامان سبعة أرواح مساعدة، جلها في شكل حيوان مثل الدب أو الأيل أو الـذئب أو الحصان أو الأفعى أو السمكة أو الطائر. وكانت الطيور الـشائعة في المنـاطق الشمالية هي العقاب والبوم، بالإضافة إلى طيور المـاء، الـتي يقـال إن الـشامان يتخذ شكل طائر منها حين يسافر مجتازاً الطرقات ما تحت المائية إلى العالم الآخـر. والمعتقدات المتصلة بالعلاقة بين الشامان وأرواحه معتقدات معقدة فقد يسافر الشامان



في شكل حيوان يصحبه؛ والشامان الياكوتي Yakut، مثلاً، يحارب الشامانات الآخرين في شكل أمه الحيوانية، بوصفها أيلاً أو أيلاً أحدب. ومن جهة أخرى، فإن الأرواح المساعدة قد تصحبه بوصفها مساعدات خارجية. وعلى سبيل المثال، كان الشامان الإِفِنكي Evenk من منطقة (بودكامنّيا تونغوسكا) Podkamennia Tunguska يسيطر على زمرة كبيرة من الأرواح في رحلاته إلى العالم السفلي.

نشاطات الشامان

كانت النشاطات العامة للشامان تجري في الجلسة الروحية، وهي إنجاز طقسي. وعندما تكون هناك أسباب كثيرة تستدعي الجلسة الروحية، تكون هناك في كل الأحوال حاجة إلى القيام باتصال مباشر مع ممثلي العالم الروحي. وكانت كل العناصر الحيوية في الشامانية حاضرة في الجلسة الروحية: الشامان ومساعده، والذين هم بحاجة إلى المساعدة، والجمهور المهتم، وممثلو العالم الروحي الذي يستدعيهم الشامان.

الخصائص المميزة للشامان

ترمز الأشياء الطقسية وخصائص الشامان المميزة إلى الرؤية الشامانية للعالم. وأهم مفردة هي الطبل. وترتبط تسميات الطبل في العادة بفكرة رحلة الشامان. ومن ذلك مثلاً أن الإفنكيين الترانسبايكاليين Transbakalia Evenki يدعون الطبل قارباً، في حين يدعونه الياكوت Yakuts والبريات Buriats والسويوت Soyot حصاناً. وفي هذه الحالة يكون عصا الطبل «سوطاً». والشامان بوساطة الطبل «يركب» أو «يطير»، وهو، بكلمات أخرى، يحقق حالة مختلفة من الوعي. وهيكل الطبل مصنوع من جلد حيوان تختاره الأرواح أيضاً. وتدل مراسم الإنعاش الطبلي في المناطق الألطائية Altic على أن الحيوان الطبلي يمثل إحدى الأرواح الشامانية: وخلال هذه المراسم فإن الحيوان الذي صُنع الغشاء من جلده «يأتي إلى الحياة مرة أخرى»، منبئاً عن حياته وواعداً بمساعدة الشامان. وترمز الأغراض المنحوتة على هيكل الطبل أو كذلك المرسومة على الجلد إلى الأرواح الشامانية وتعبر عن المفهومات الكونية.



وبرغم أن ملابس الشامان هي، مع الطبل، مَعْلَم من معالم الشامانية التي تستوقف النظر في آسيا الشمالية والوسطى، فإن عدد الخصائص المميزة وطرازها يختلفان من منطقة إلى أخرى ـ فلا توجد عند التشوكتشي Chukchi ملابس شامان بالمعنى الضيق. وحين الاستعداد للجلسة الروحية كان الشامان، مثل شامان الإنويت (الإسكيمو)، عارياً حتى الخصر. وعلى نحو مشابه، فإن المفردة الوحيدة التي كانت تحدد الشامان عند النِنْتسي Nentsi (شعب سامودي Samoyed) في الشمال الغربي من سيبيريا كانت العَمرة التي يلبسها. والملابس ذات العدد الأكبر من الزخارف الرمزية موجودة في سيبيريا الوسطى والجنوبية وفي آسيا الوسطى.

ورداء الشامان مصنوع من الريش أو القماش، وعليه معلقات مَخيطة من المعدن والعظم والقماش تصور أرواحاً في شكل حيواني أو بشري أو ظواهر مرتبطة بالعالم ما فوق العادي. وعلى ظهر ثوب شامان الياكوت Yakut قرصان معدنيان، هما شمس الشامان وقمره، اللذان يوفران الضياء في الطريق المظلمة إلى العالم الآخر. وعلى الرغم من اختلاف الصور الرمزية، فالفكرة الأساسية خلف ثوب الشامان واضحة. إذ يُظهر الريش المرتبط بالعَمرة، والتكمليلات المزدانة بالفرو أو التي تشبه الأجنحة على الأكمام، والقرون أو خَطْم الدب على العمرة أن الثوب يمثل أساساً نوعاً من الحيوان. والنمط الأكثر شيوعاً موجود لا في المنطقة الألطائية ـ الساyanية Altai-Sayna وحسب بل كذلك في منغوليا الشمالية وأجزاء مختلفة من سيبيريا. والثوب في المنطقة الألطائية يحاكي في أكثر الأحيان بومة أو عقاباً، وفي سيبيريا الشمالية أيّلاً. ويرتدي الساموديون Samoyeds والكِتْ Ket كذلك ثوباً يذكرّ بالدب.

والشامان، علاوة على الصور المرتبطة بالأرواح أو العالم الآخر، له كذلك إضافات حديدية أو عظمية تشبه الهيكل العظمي البشري أو الحيواني. وترمز هذه الإضافات إلى ما يعانيه الشامان من الموت والولادة الجديدة في خلال الرؤى الوَجْدية في مدة الابتداء. ويمثل الثوب الأسرار التي يُخبرها الشامان وهو مكان إقامة الأرواح. وهكذا يُعتقد أن الثوب نفسه يمتلك قوة فوق العادة. وفي مناطق



شامانية العشيرة لا يمكن أن يباع الثوب خارج العشيرة، لأن أرواح الشامان التي تنتسب إلى العشيرة مرتبطة بها. ويمكن أن يعلُق ثوب الشامان البالي على شجرة في الغابة، حتى تستطيع الأرواح أن تغادره تدريجياً وتدخل ثوباً جديداً.

الجلسة الروحية الشامانية

تقتضي جلسة التشمين الروحية أن يكون الشامان نفسه ومكان الطقس على السواء مُعَدَّين بعناية شديدة. وكثيراً ما تسبق الجلسةَ الروحيةِ مدةً من الزمن يدخل فيها في الاعتكاف، ويصوم، ويتأمل، ويتذكر تفصيلات الشعائر التي عليه أن يؤديها في خلال الجلسة الروحية. وينتقل إلى دور الشامان بارتدائه ثوب الشَّعيرة وضبط صوت الطبل.

وتنعقد الجلسة الروحية الفعلية في العادة بعد الظلام، بمكوث مع النار المشتعلة في الوسط. ولأنه يُعتقد أن الأرواح تخشى النور، فالظلام هو المتطلَّب المسبق للتشمين. وكانت أمكنة الجلسات الروحية تختلف كثيراً، اعتماداً على مكانة الشامان وأهمية مهمته. وكان الشامان وحامي العشيرة في منطقة بودكامنّيا تونغوسكا يعقد جلسته الروحية في سِفِنْتشِدِك Sevenčedek، وهي خيمة تُضرب لهذا الغرض على وجه الخصوص. وفيها كان يعمل خارج الملامح الأساسية لمفهوم العالم الشاماني: وهي العالم الأوسط الذي يسكنه البشر، والعالمان العلوي والسفلي بأرواحهما، والنهر الكوني والشجرة الكونية بوصفها معالم على امتداد طريق الشامان في العالم الآخر. وكانت الجلسة تحضرها العشيرة كلها، ويتعاون أعضاؤها على الإعداد لها. وما يشبه ذلك من أمكنة الجلسات الروحية نجده عند الناناي Nanai، الذين كان شامانهم، بوصفه ممثل عشيرته، ينقل أرواح الموتى إلى العالم الآخر. ويبدو أنه كلما ارتفعت مكانة الشامان وكبرت الجماعة التي يمثلها، اشتد ثراء المتطلبات الأساسية الرمزية للثوب ومكان الجلسة الروحية وازداد سير التشمين Shamanizing مسرحية. ومن المحتمل أن فرض أمكنة الجلسة الروحية في المناطق الجنوبية هو تطور لاحق قد تأثر بتقاليد الشرق الكبيرة المرتبطة بالكتب المقدسة.



وقبل الجلسة الروحية، كان من دأب الشامان، والذين هم في حاجة إلى عون من الشامان، والجمهور أن يجتمعوا. وعند بدء الجلسة الروحية يركّز الشامان على استدعاء أرواحه المساعدة بالإنشاد وقرع الطبل. وموضوعات أناشيد الشامان هي دعوة الأرواح المساعدة، وتصوير رحلة الأرواح، ووصف رحلة الشامان إلى العالم الآخر، ووصف طبوغرافية العالم ما فوق العادي. وفي الأناشيد التي تنادي الأرواح، والتي من خلالها قد يحاكي الشامان أصوات أرواحه المساعدة ذات الأشكال الحيوانية من خلال التصفيرات والصيحات والدمدمات، يدعو الأرواح إلى الجلسة الروحية وقد يقدِّم وصفاً لرحلتها إلى الجلسة الروحية من مقامها في العالم الآخر خطوة خطوة.

ودعوة الأرواح المساعدة إنما هي مرحلة إحداث الغيبوبة الذهنية. فيصبح القرع الإيقاعي على الطبل، والرقص، والغناء أشد صخباً وهِياجاً حيث يحقق الشامان، حين يركز على عالم الأرواح، حالة متبدلة من الوعي. وهذه الظاهرة، الشبيهة بحالة النوم المغناطيسي الغربية، يُحدِثها التهييج المنتظم للجهاز العصبي، والتركيز المتزايد، والتحريض من قبل الشامان، والشحنة الانفعالية الناجمة عن توقعات الجمهور. وكان مفعول التهييج المنتظمَ يشتد عند الأوب ـ أغريين Ob-Ugrians والشعوب القبلية الأخرى التي موطنها الأصلي هو آسيا السيبيرية، على سبيل المثال، بأكل فطور الأمانيت Amanite السامة. وكانت الوسائل الشائعة الأخرىَ هي إحراق أعشاب متنوعة تُحدِث دخاناً مسكراً، وفي فترة أحدث تدخين التبغ واستهلاك الكحول. ولكن ليس استخدام العقارات المسبِّبة للهلوسة والمسكرات الأخرى أساسية أو عاملاً حيوياً في تقنية الغيبوبة الذهنية عند الشامان.

وتأتي الذرا الوَجْدية للجلسة الروحية في المرحلة التي يلتقي فيها الشامان بأرواحه المساعدة، ويسافر معها إلى العالم الآخر، أو يُبعِد، مثلاً، شيطانَ مريض استقر في أحد المرضى. وتظهر الفوارق الثقافية الكبرى في التقنية الطقسية الشامانية بدقة في هذه المرحلة. وتقوم أشكال التقاء الأرواح على التقاليد الاعتقادية المختلفة.



والمشترك في الأجزاء الشرقية والوسطى من سيبيريا، وعلى سبيل المثال عند اليوكاجير Yukagir والإفنكي Evenki والياكوت Yakuts والمانتشو Manchus والناناي Nanay والأورتشي Orchi إنما هو جلسة الحيازة الروحية، التي في أثنائها تدخل الروح الرئيسة المساعدة للشامان في جسده وتتكلم من خلاله. ويتماثل الشامان مع الروح تماماً؛ وهو يتحول في الحقيقة إلى الروح ويُظهر هذا التبدل في إيماءاته وحركاته وكلامه. ويحضر الجلسة شخص آخر، هو في العادة معاون الشامان، ثم يصيح الشامان، ويكلم الروح. وفي المناطق التي يكون فيها هذا النمط من غيبوبة الحيازة شائعاً، يكون التفسير المألوف للمرض هو أن شيطاناً قد دخل في الشخص المريض. ومهمة الشامان عندئذ هي أن يبعد الشيطان، وللقيام بذلك يأخذ الشامان شيطان المرض على نفسه بعد روحه المساعدة، وبكلمات أخرى يتحول إلى الشيطان. وثمة إلى ذلك جلسات غيبوبة حيازة يسافر فيها الشامان، وقد أبان أرواحاً متنوعة، مع أرواحه المساعدة إلى العالم الآخر، ـ لدى إبعاد شيطان، على سبيل المثال.

وقد يوهم الشامان كذلك بأن الأرواح المساعدة حاضرة في الجلسة الروحية من دون أن يتماهى معها. ويتكشف شعب التشوكْتشي Chukchi عن براعة عظيمة في إظهار الأرواح بتقنية التكلم البطني Ventriloquism الذي يُصدر المتكلم به أصواتاً تبدو آتية من مصدر غيره. ويُحضر الشامان إلى الجلسة روحاً بعد أخرى، ويتمكن الجمهور من سماع الأرواح وهي تتكلم خارج جسد الشامان. ولقاءات الشامان مع الأرواح من دون حيازة معروفة كذلك في سيبيريا الغربية وآسيا الوسطى. وعند التتار المينوسنكيين Minusink Tatar، يرش معاون الشامان الماء حوله لتشربه الأرواح حتى لا تقترب كثيراً من الشامان.

وإذا كانت الفكرة الرئيسة للجلسة الروحية هي طيران الروح، أو رحلة الشامان إلى العالم الآخر، فإن إبانة الأرواح لا تكون مثيرة كما هي مثيرة في الجلسات الروحية من الطراز الحيازي. والجلسات الروحية المثالية في الأنحاء الغربية والشمالية من سيبيريا ـ عند الساموديين Samoyeds والأوب ـ أُغريين Ob-Ugrains مثلاً، هي الجلسات التي يتم فيها تصور الشامان مسافراً إلى العالم



الآخر مع أرواحه المساعدة. وليس التوكيد منصباً على تبديل الدور والتحدث إلى الأرواحِ بل على وصف رحلة الشامان. وفي هذا النمط من الجلسة الروحية تتعمق عادة غيبوبة الشامان باستمرار وتنتهي بفقدان الوعي. وفي الجلسات من النمط القائم على الحيازة أو التكلم البطني كثيراً ما يدعو الشامان أرواحه مرة أخرى بعد عودته، بالغناء وقرع الطبل. وبكلمات أخرى، إن عمق الغيبوبة يتحرك في أمواج. وما دام التركيز على عالم الأرواح يفضي إلى تبدل في الوعي وتصويب الشامان انتباهه على الجمهور يعيده إلى حالة اليقظة، فإن عمق الوَجْد الشاماني يعتمد على المدى الذي يجب أن فسح فيه المجال لرغبات الحاضرين في أثناء الجلسة، وهكذا في نهاية المطاف على العلاقة بين الشامان ومؤيديه.

وفي العادة تنتهي الجلسة الروحية بحدث يُبعِد الشامان في أثنائه أرواحه المساعدة، ويجيب عن أسئلة الحاضرين، ويصدر التعليمات بما يجب القيام به من الأضحيات أو الاستعطافات المطلوبة. وهكذا فإن البنية الأساسية للجلسة الروحية موحَّدة نسبياً، وبقطع النظر عن موضوع التشمين Shamanizing، فهي تُظهر الاختلافات تبعاً للطريقة التي تتم بها ملاقاة الأرواح. ولكن الشعائر المتعددة، وإظهار حضور الأرواح أو إبعادَها، والحيل أو عروض البراعة التي تبرهن على القدرات المتفوقة عند الشامان تتباين من منطقة إلى أخرى. وبرغم الاختلافات الثقافية، فإن الملامح الأساسية لتقنيات الوَجْد عند الشامان، والدور الذي يؤديه الحاضرون بوصفهم مساعدين في الجلسة الروحية هي عناصر الشامانية المشتركة في كل أنحاء آسيا الشمالية والوسطى(*).

(*) A. Leena Siikala, Siberian and Inner Asian Shamanism. In: M.Eliade. edt., Encyclopedia of Religion, Mac Millan, London 1987.



في الكتابات العامة في موضوع الأمريكيين الشماليين الأصليين، يسمى كل صنف من أصناف الكاهن والشافي والمختص بالشعائر والساحر بالشامان. والمصطلح هنا مرادف للفكرة العامة غير المفضَّلة عن «المختص الديني البدائي». ويمكن تبيُّن الفهم الأوضح للشامانية من ذلك العدد الكبير من التوصيفات للأديان والثقافات الأمريكية الأصلية حيث تكون الانحرافات الناشئة عن الرومانسية والمذهب البدائي أقل تأثيراً، على الرغم من أن بيان ما يميّز الشامانية من الظواهر الأخرى معقّد بالضرورة بسبب تنوع الشامانية في أمريكا الشمالية.

وبالتعبير العام، فإن الشامانات الأمريكيين الشماليين أفراد ذوو وسيلة غير عادية للوصول إلى السلطة الروحية. ويجب ألا نساوي بين الشامانات والكهنة، على الرغم من أنهم قد يؤدون وظائف كهنوتية. ويجب ألا نساوي بين الشامانات ومستقبلي الروح الحارسة في نشدان رؤيا أو في حلم، على الرغم من أنهم يجدون مراراً سبيلاً إلى الوصول إلى السلطة الروحية في الرؤيا والخبرات الحلمية. ويجب ألا يتماثل الشامانات ببساطة مع الشافين، لأنه ليس كل الشافين شامانات، وعلاوةً، هناك وظائف شامانية كثيرة غير الشفاء.

السمات الشامانية

إذا أخذنا علماً بهذه المعايير الواسعة للشامانية الأمريكية الشمالية، فقد يتخذ العرض الأوفى شكل خلاصة للسمات الشامانية. وهذه الخلاصة هي مجموعة الملامح التي ليس أي ملمح منها مميزاً أو وافياً بحد ذاته ولا تشكل أية زمرة أو تأليفة منها تعريفاً جامعاً مانعاً للشامانية. ولهذه المقاربة مزاياها في محاولة تعريف الشامانية الأمريكية من حيث الملمح الضروري التمييزي المفرد. ويؤسس المجمل هيكلاً قد يكون فيه البحث والدراسة لعدة أنواع من الظواهر الدينية المعقدة في الكثير من الأحوال مترابطَين حول الفكرة التي يحددها مصطلح الشامانية.



وللشامانات الأمريكيين الشماليين وبصورة ثابتة سلطة روحية خارقة للعادة، أي قدرة على التأثير في العالم من خلال القوى الروحية. وهكذا فإن العنصر المحوري في الشامانية الأمريكية الشمالية هو السلطة الروحية ـ طبيعتها واكتسابها وزيادتها وفقدانها. والمفهومات الروحية الأمريكية الأصلية أصعب من أن يفهمها الملاحظ من الخارج، وفي هذا الأمر يكمن ما هو عائق كبير وتحدٍّ أمام دراسة الشامانية الأمريكية الشمالية.

وفي العادة يجري تحديد السلطات الروحية على نحو يتيح لها أن تكون ممكنة التصور على أساس بشري. وتتباين الأشكال الروحية تبايناً كبيراً، فيتماثل بعضها مع الحيوان (أو الأشكال الطبيعية الأخرى)، وغيرها مع الشخصيات الأسطورية والآلهة. وقد يتحدد حتى شبح سلف من الأسلاف أو روح كائن من الكائنات الحية بما هو أو بما هي سلطة الشامان الروحية.

ويصل الأفراد في أول الأمر إلى السلطات الروحية بعدة أنواع من الطرق، منها الوراثة، والنشدان الشخصي، والشراء، والاختيار الذي على عاتق المجتمع أو السلطة الروحية، والخبرة الخارقة للعادة التي تصحب المعاناة من الكيد. وفي أمريكا الشمالية لا يدخل استخدام العقارات المحدِثة للهلوسة إلا نادراً في عمليات نشدان السلطة؛ فالأكثر شيوعاً أن تتضمن هذه العمليات الصوم والعزلة. ونشدان السلطة الشامانية ونشدان الروح الحارسة قابلان للتمييز عادة، برغم أن التقنيات قد لا تكون كذلك. ويوجد في بعض الثقافات تواصل بين ممارسات الروح الحارسة والشامانية. وقد تكون خبرات الابتداء وكذلك الفترات التي تلي الابتداء في العادة قصيرة أو قد تمتد إلى مدة ليست بالقليلة. وقد تتضمن خبرات الابتداء صور الهَيْكلة والموت والولادة الجديدة أو صوراً لطيران السحري ذي السيناريوهات الإلهامية الموسعة، ولكنها لا تشتمل في جل الأحوال على أي عنصر من هذه العناصر.

واكتسب السلطة يلازمه عموماً وحي بموضوع السلطة أو وسيلة أخرى يتمثل بها أو يتكشف أو يتصل. وثمة أنواع لا نهاية لها من موضوعات السلطة التي يتمسك بها الشامانات الأمريكيون الشماليون. وكثيراً ما يشار إليها



بمصطلحات محلية تترجَم عموماً على أنها «طب». وقد تتخذ السلطة أو الوسيلة الموصلة إلى السلطة كذلك شكل صيغ أو رُقى أو أغنيات. وموضوعات السلطة والأغنيات الخاصة يتمسك بها على العموم كذلك أولئك الذين يتحالفون مع الروح الحارسة. ويبرهن على حضور السلطة استخدامها في أية وظيفة من الوظائف الشامانية العديدة، وأحياناً فيما تؤديه السلطة من أعمال شديدة التمسرح وتستخدم خفة اليد.

والشفاء في جميع أنحاء أمريكا الشمالية هو أشد استخدامات السلطة الروحية ووظائفها مركزية. وأعمُّ نظريات المرض وأوسعها انتشاراً هما نظريتا تطفل الشيء وضياع الروح. ويُعتقد على الأعم أن تطفل الشيء إنما هو نتيجة النية الكيدية ويعزى إلى السحر الشيطاني والسحر الشرير، بيد أنه يكون ببساطة في بعض الأحيان تمثيلاً وتشخيصاً كذلك للمرض. وتتضمن المعالجة الملائمة في العادة تقنية الامتصاص، التي يمتص فيها المعالج الشافي، سواء أكان داخلاً في سهوة حسية أم لا، ذلك الشيء من الجسد مستخدماً شيئاً من قبيل الأنبوب أو البوق أو فمه أو فمها مباشرة على جسد الشخص في الموضع الذي يشخَّص أنه يوجد فيه. وحالما يتم إخراج الشيء، فقد يكون وقد لا يكون معروضاً في شكل مادي يثبت للحاضرين نجاح المعالجة. وضياع الروح، وهو نظرية المرض الشائعة الأخرى، قائمة على عدة أنواع من النظريات التي كثيراً ما تكون معقدة وهي نظريات الأشكال الروحية والحياتية التي يمكن أن تبارح الجسد أو أن تُستلّ أو تُسرق من الجسد. والتحليقات السحرية الداخلية في السهوة الحسية، والرحلات الروحية الممسرحة، وتلاوات الصلاة هي التقنيات المستخدمة لاسترداد الشكل الروحي أو الحياتي واستعادته، فهي بذلك تعيد الصحة والحياة.

وهناك عدة أنواع أخرى من الوظائف منتشرة بين الشامانات الأمريكيين الشماليين: التحكم بحالة الجو؛ والوظائف المتعلقة بالصيد، مثل التكهن بالصيد، وإخضاع الطرائد للسحر، والتشفع بسيد الحيوانات أو سيدتها؛ والوظائف المرتبطة بالحرب؛ والممارسات التكهنية العامة والكاشفة للغيب،



مثل تشخيص الداء، والتنبؤ بالمستقبل، والعثور على الأشياء الضائعة. وهذه الوظائف هي عادة، ولكن ليس دائماً، في المرتبة الثانية بعد الشفاء. وبينما تُفْهَم جل الأعمال الشامانية بوضوح على أنها ذات قصد خيري من الناحية المجتمعية، يُنْظَر إلى الشامان عموماً ضمن مجتمعه أو مجتمعها على أنه إنسان كيدي بالإمكان، إذا لم يكن كيدياً بالفعل. وهكذا يمكن للسلطات الشامانية أن تُستخدَم للسحر الشيطاني أو السحر الشرير أو الانتقام، سواء بمبادرة من الشامان أم بأمر من غيره.

وتتضمن الأعمال الشامانية استخدام طرق التعبير الباطنية التي يتصل الشامانات من خلالها بالأرواح. وفي بعض الثقافات يستخدم الشامانات المتكلمين أو المساعدين الذين يؤوّلون للحاضرين الأقوال الشامانية.

وجاذبية الشامان غير الغريبة عنها نحو الصوفي ملمح مميز في شخصيته أو شخصيتها ويتباين دور الشامان في المجتمع بصورة واسعة، من المعتكف غريب الأطوار على هوامش المجتمع إلى الزعيم والمعلم في صميم مركز السلطة والبنية السياسية للمجتمع. والشائع كثيراً أن تعبر الجماعة عن شعورها بالازدواجية حيال شاماناتها. وعلى حين أنه يجري نشدانهم ويُعتقد أنهم أفراد شديدو الأهمية، يكونون موضع الخشية والتحاشي بسبب القوى التي يسيطرون عليها. وإجمالاً فإن ثقافات أمريكية شمالية قليلة تستبعد الإناث من الأدوار الشامانية، وفي بعض الثقافات، ولاسيما الثقافات التي وُجدت في كاليفورنيا الشمالية، فإن الإناث وصلن إلى أن تكون لن الغَلَبة، ومع ذلك، غلب على الشامانات في المنطقة كلها أن يكونوا ذكوراً في أكثر المرات.

مناطق الثقافة

توجد الشامانية وما يتصل بها من المعتقدات والممارسات على نطاق واسع في كل أنحاء أمريكا الشمالية. ويقدم الاستعراض الوجيز التالي لمناطق الثقافة بعض الظواهر الدينية الرئيسة في أمريكا الشمالية التي يمكن أن تُعَدّ شامانية أو وثيقة الاتصال بها.



إن لدى قبائل الإنويت Inuit (الإسكيمو)، سواء منها القاطنة على امتداد الساحل أم المنتشرة في الداخل، شخصيات أشبه بالشامانات السيبيريين، الذين كان لها اتصال تاريخي محتمل بهم. ويستخدم شامانات الإنويت، الذين يعملون إفرادياً أو في جماعات، تقنيات الوجد بالإضافة إلى الأعمال المثيرة وكشف الغيب لخدمة الأفراد الذين هم بحاجة إلى العلاج، ويخدمون الجماعة بالتحكم بحالة الجو وجلب الطرائد لصيدها. والتحليقات السحرية والتحولات إلى الكائنات الروحية هي من الصفات المميزة لشامانات الإنويت؛ وهي كذلك الأقنية التي تتكلم الأرواح من خلالها. ويتم البرهان على السلطة الروحية عبر المنازعات بين الشامانات واستخدام خفة اليد في الإنجازات المثيرة.

ولدى القبائل المنتشرة على امتداد الساحل الشمالي الغربي ممارسات شامانية معقدة. وخبرة الغيبوبة مشتركة بين الخبرات الابتدائية والإنجازات الشامانية، على الرغم من أن تقنيات الوَجْد لا تُستخدم في كل مكان من المنطقة ولا يستخدمها كل الشامانات في أية جماعة واحدة. وعلى حين أن العلاج الشافي هو أهم ممارسات الشامانات، فإنهم يؤدون كذلك وظائف أخرى، من مثل تحديد مواضع الموارد الغذائية، وكإضعاف العدو عندما كانت الحروب تُشَنّ في أزمنة سابقة. وتشتمل العهود الاحتفالية الكبيرة في الشتاء على المهرجانات الشامانية التي هي من الساحل الساليشي بمَسْرَحَة الرحلات في القارب الطويل الخفيف إلى العوالم الروحية الخطرة حيث يكافحون لإعادة روح المصاب المفقودة. وتُستخدم في كل أنحاء المنطقة تقنيات الامتصاص التي تُستخدم لإزالة الأمور الكيدية. ويحدث اختلاف غير قليل ضمن هذه المنطقة.

وتُظهر الممارسات الشامانية في الساحل الشمالي الغربي بعض التواصل مع الممارسات في الحوض المجاور، «بلاتو» Plateau، ومناطق كاليفورنيا الشمالية. وتقنيات الامتصاص مشتركة، وهناك استخدام ما للتقنيات الوَجْدية. ويعتقد أن الزَّيّ الشاماني شديد التأثير، وهو الوسيلة التي من خلالها ينتقل الموروث الشاماني من شخص إلى آخر.



وفي منطقة البلاتو يؤدي الشامانات الإناث والذكور الذين يستخدمون الغناء والعبارة العُرفية في الأعمال الطقسية عدة أنواع من الحاجات. وعموماً يُعزى المرض إلى ممارسة السحر وأرواح الموتى، فيعمل الشامانات على محاربة هذه القوى التي تُضمر الكيد. وإن الحركات النبوية والمؤمنة بالعصر الألفي السعيد التي نشأت في القرن التاسع عشر، وبلغت ذروتها في «رقصة الأشباح» سنة 1890، قد نشأت عن التراث الديني الشاماني [انظر «رقصة الأشباح»] قد أثرت كذلك عناصر من الشامانية في ديانة الهزازين الهندية التي ظهرت في هذه المنطقة. [انظر «الأديان الأمريكية الشمالية، مقالة في الحركات الحديثة»].

وعلى السهول والسهوب المعشبة، هناك أنواع كثيرة من الشخصيات الطبية والمقدسة. والصيام والصلاة بحثاً عن السلطة الروحية أمر واسع الانتشار، وعلى حين أن جل القبائل تميز بين المتلقي الفرد للروح الحارسة والشخصيات الشامانية، فثمة تواصل بين الفئتين. وقد يتجلى الدليل على السلطة الروحية في أشكال شتى، كالشعائر العامة، وتزيين الخيمة مخروطية الشكل أو المسكن الريفي، والملابس الخاصة، والصرر الطبية. والصرر الطبية مهمة على وجه الخصوص بوصفها مسكن القدرات الروحية؛ فالصرر تحفظها جماعة وتنتقل من جيل إلى جيل.

وتؤدي شامانات هذه القبائل وظائف كثيرة، وتعمل إما فردياً وإما في جماعات وجمعيات. وكانوا، إلى جانب الشفاء، مهمين في وقت من الأوقات للظفر في الحرب، وكانوا في أثناء الصيد يسحرون الطرائد ويستدعونها. وتظل قدراتُهم على كشف المغيَّبات تمارَس في أشكال مختلفة لاحتفالات مساكن الروح أو الخيمة الهزازة. وفي هذه الاحتفالات يدخل الشامانات مسكناً ويقرؤون رسائل تتصل بالأرواح من خلال هزّ المسكن وظهور أنوار تلمع قليلاً.

والميدِويونِ Midewiwin، أو الجمعية الطبية الكبيرة، هي جزء مهم من الأنظمة الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية في قبيلة ألغونكوين Algonquin المركزية والقبائل الأخرى في منطقة البحيرات الكبرى. وممارسات المِيدِويِون للابتداء تستدعي إطلاق النار الطقسي والقتل الطقسي للمبتدئ، الذي



يعود من ثم إلى الحياة عضواً في المجتمع حديث الولادة. ويضم الميدويين مستويات مصنَّفة إلى مراتب من الشخصيات الشامانية. وأعمال الشفاء معقدة وتشتمل على الكثيرين في الجماعة.

والأنواع المختلفة من النشاطات الشامانية مهمة بالنسبة إلى القبائل في المناطق الحرجية الشمالية الشرقية والجنوبية الشرقية. وكانت أقدم المدوَّنات عن هذه النشاطات قد وضعها المبشرون اليسوعيون في القرن السابع عشر. وعند بعض القبائل في القسم الشرقي من هذه المنطقة، كان الشامانات يلبون حاجات الجماعات الأسرية. وكانت الملابس والأمتعة توضَع بكامل العناية والتفصيل في الممارسات الشامانية للكثير من هذه القبائل. وكان يغلب على الشامانات التخصص تبعاً للوظيفة: الشفاء، والتحكم في الجز، والصيد. وتوجد بين قبيلة السينيكا Seneka (جمعيات البلاء)، أي الجمعيات المؤلفة من كل أولئك المهدَّدين.

والجنوب الغربي الأمريكي الشمالي معقد ثقافياً وتاريخياً. وتوجد في ثقافات البويبلو Pueblo شامانات وكهنة على السواء، على الرغم من أن أدوار الطرفين متداخلة في بعض الأحيان. والشامانات إما أن يشاركوا في الأعمال الاحتفالية المثيرة المتميزة عند قبائل البويبلو وإما أن يظلوا بعيدين عنها. إن دمج النشاطات والوظائف الشامانية، برغم اختلافها، في السياقات المشاعية بشدة هو أمر مهم لفهم هذه الثقافات وأديانها.

وتركز ديانة نافاخو Navajo على تصورات الصحة. واحتفالات الشفاء المعقدة والخارقة للعادة التي تدوم طوال ثمانية أيام وثماني ليال يؤديها الأفراد الذين تعلموا من تَلْمذة الصنعة الكثير من الأغنيات والصلوات والإجراءات الطقسية بالإضافة إلى الموروثات القصصية المصاحبة. ويتوجه الكثير من الاحتفالات نحو الأصناف المشتركة في علم أسباب المرض.

وعند البيما Pima في الجنوب الغربي، يعالج الشامانات أنواعاً كثيرة من الأمراض التي تعزى إلى القوى الروحية المتواحدة مع الحيوانات والأشكال الطبيعية الأخرى. والمعالجة خاصة وتتضمن المص والنفخ والغناء.



وفي العقود الأخيرة في أوكلاهوما والمناطق الأخرى حيث خَبَر الأمريكيون الأصليون الاحتكاك بين القبائل، وكذلك الاحتكاك مع غير السكان الأصليين، ظهرت أشكال مستجدة من الشامانية موجهة نحو التعقيدات والأخطار المقترنة ببيئة متثاقفة.

إن نشوء الديانة البيوتية Peyote وممارستها على نطاق واسع، تلك الديانة التي تم تنظيمها قانونياً في القرن الثاني عشر بوصفها الكنيسة الأمريكية الأصلية، إنما هما موغلا الجذور في الموروث الشاماني الأقدم. وتلبي هذه الحركة الدينية عموماً بعضاً من الحاجات نفسها كما تلبيها الشامانية؛ وتقنياتها وممارساتها هي في جل الأحوال شبيهة بتقنيات الشامانية وممارساتها [انظر North American Indians, Article on Indians of the Plains]

ولعل هذا الاستعراض ليس وافياً إلا باقتراحه مدى الشامانية وتعقيدها وأهميتها بين الشعوب القَبَلية في أمريكا الشمالية كلها. ودراسة الشامانية في أمريكا الشمالية هي في نواح كثيرة قاصرة عن التمام. ونشر كتاب ميرسيا إلياد: Shamanism Archaic Techniques of Ecstasy (1951; Eng.ed., New York, 1964) قد وسّع الاهتمام كثيراً بدراسة الشامانية بوصفها ظاهرة دينية عالمية الانتشار ولكن كان لها تأثير صغير نسبياً في دراسة الشامانية الأمريكية الشمالية. وبالعكس، فإن إعمال الفكر في الممارسات الدينية الأمريكية الشمالية التي دعوناها «الشامانية» قد كان له تأثير صغير في الدراسة الأوسع للشامانية(*).

(*) Sam D. Gill, Noth American Shamanism. In: M. Eliade, Encyclopedia of Religion, Macmillan, London 1987.



من الواضح في خصوصيات علم الكون والشعائر والأمتعة أن الشامانية في أمريكا الجنوبية قد شكلتها وتكيفت معها البيئات المحلية والسيرورات التاريخية والثقافية المحلية. ومع ذلك فإن الشامانية الأمريكية الجنوبية في جدليات مقدسها وتقنياته تتكشف عن أوجه الشبه لا في داخل شبه القارة وحسب بل كذلك مع الشامانية في أمريكا الشمالية ومنطقة القطب الشمالي وسيبيريا، مما يدل على العلاقات التاريخية التي يجب أن يعود تاريخها إلى نزول السكان الباكر في الأمريكيتين. ويفترض ذلك أن الأيديولوجيا الأساسية للشامانية قد تكون جوهرية بصورة كافية ليفضِّل الوضعُ الاجتماعي بقاءَه على مسافات هائلة في الزمان والمكان والبيئة والسياق الاجتماعي.

الأغراض العامة للوَجْد

إن الشامانية والديانة عند السِّلْكْنام Selk'nam (أونا Ona) واليامانا Yamana (ياغْهان Yaghan) والهالْكوَليب Halkwalip (ألاكالوف Alacaluf) في (تييّرا دِلْ فْويغو) في أقصى حد جنوبي من أمريكا الجنوبية ـ وقد تحدروا جميعاً على ما يُظَنّ من أوائل المهاجرين إلى شبه القارة ـ يبدو أنهما تمثلان مخلِّفتين من مخلفات الأنظمة الأيديولوجية الممعنة في القدم. إلا أن الكثير من السمات الممعنة في القدم نفسها يظهر ـ هزيلاً في بعض الأحيان أو مغشّى بزيادات تفصيلية ناجمة عن التأثيرات الداخلية أو الديناميات الداخلية، معدلة قليلاً في الكثير من الأحيان عن أشكالها السلفية ـ عبر شبه قارة أمريكا الجنوبية بأسرها ولا نستثني مناطق الثقافة الرفيعة في الأنديز Andes. وتتضمن هذه السمات المشتركة الأغراض المألوفة في الشامانية السيبيرية وشامانية الإنويت Inuit (الإسكيمو Eskimo): المهنة الصوفية؛ المرض البدئي؛ الإيجاز بذكر الأساسيات، وتقطيع الأوصال، وتأمل الشامان لعظامه؛ واستوظاف المساعدين فائقي



الطبيعة؛ وبلّورات صخرية بوصفها تجليات للأرواح المساعدة؛ والزواج بالزوجات الروحيات؛ أو في حال الشامانات الإناث بالأزواج الروحيين، و«اغتصاب» الروح؛ والمرض من خلال فقدان الروح أو إقحام قذائف المرض في الجسم بطريقة سحرية، وبالعكس، إعادة الصحة، في الحالة الأولى عبر استعادة الشامان لروح المريض التائهة أو المخطوفة وفي الحالة الثانية بامتصاص الشيء الدخيل المسبِّب للسقم؛ والعالمان العلوي والسفلي المرتبان بعضهما فوق بعض واللذان يسافر الشامان عبر مستوياتهما في طيران سماوي، أو هبوط إلى المناطق السفلية؛ والأشجار العالمية بوصفها دعائم السماء ذات الصفات الذكرية والرحمية على السواء؛ والشامانات السفليون الكبار الأوائل وأبطال الثقافة بوصفهم محولي الشامان؛ والتكهن بالحوادث المقبلة والجو وشروط الصيد المحبَّذة.

وما له الأهمية الأولى في كل مكان هو الغيبوبة الوَجْدية، التي يتم التوصل إليها في الأكثر عبر استخدام عقارات الهلوسة النباتية، والتي من خلالها يرمي الشامان روحه إلى العالمين الآخرين، ويعود منها ومعه كلمة الراحل، ورغبات القوى الكبرى، والمعرفة المعظمة وتأكيد الجغرافيا المقدسة وعلم الكون المقدس اللذين ترتب بهما الجماعة بيئتها الاجتماعية وفائقة الطبيعة. وهذه المعرفة تجعل الشامان لا يُستغنى عنه في المحافظة على التوازن الاجتماعي والميتافيزيقي. وتفسر دوره شبه الرئاسي في المجتمعات التي تفتقر فيما عدا ذلك إلى الزعامة. وكما يثبت عمل يوهانس فيلبرت Johannes Willert بين الواراو Warao، فإنه عند شعب الصيد في دلتا الأورينوكو Orinoco Delta، وحتى بين الشعوب ما قبل الزراعية والمختصة بالبستنة في أول عهدها، وفي العلوم الكونية والنماذج الكونية المبنية على الأسس المشتركة لعموم الهنود، يمكن للرؤية الشامانية الممعنة في القدم للعالم أن تصل إلى ذرى التعقيد الخارقة للعادة. وإن دراسة فيلبرت والدراسات الحديثة الأخرى (كعمل عالم الأقوام السويسري غيرهارد بير Gerhard Bear بين الماتسيجنكا Matsigenka في البيرو الشرقية) تؤكد دور الشامان المحوري تجاه الطيف الكلي للحياة في البلد الأصلي، من الدين والشعائر والشفاء إلى التنظيم الاجتماعي والشؤون السياسية.



الملامح الخصوصية

على الرغم من الأغراض المشتركة في شامانية عموم أمريكا الجنوبية التي تبدو من مخلفات أساس مشترك ممعن في القدم، تكشف الشامانية في شبه القارة سمات الخصوصية الثقافية المرتبطة بالمناطق الحارة في العالم الجديد التي هي على الأقل ذات أهمية.

الخُشْخَيْشَة

من هذه الملامح المميزة إبدال الطبل بالخشخيشة المقرقعة بوصفها وسيلة الاصطكاك التي لا غنى عنها في الفنون الشامانية في معظم أمريكا الجنوبية. وحتى في الأماكن التي يظل طبل الشامان مستمراً فيها، كما هو الأمر عند المابوتْشِه Mapuche أو الأَرَوْكانيين Araucanians في الأرجنتين والتشيلي، فإنه يُستخدم عموماً بمصاحبة الخشخيشة. ورمزية الخشخيشة ووظائفها معقدة ومتنوعة. ولكن وظائف الخشخيشات توازي عموماً وظائف الطبل الشاماني، بما في ذلك الاتصال بشجرة العالم بوصفها (محور العالم) Axis. Mundi. وبالفعل، وبصورة حتى أوضح من التكنية بالرموز في طبل الشامان السيبيري، تمثّل القُرْقَيْعَة المجوفة الكون، والعصا التي تخترقها تمثل شجرة العالم بوصفها ممراً كونياً. والأحجار الصغيرة أو البذور، هي على التعاقب الأرواح السلفية والأرواح التي يحركها الشامان عندما يهز هذه الأداة. وصوت الخشخيشة، بمصاحبة الأغنيات التي تعلَّمها الشامان من الأرواح، يمكنه من تركيز قدراته (أو قدراتها) من أجل الطيران أو الهبوط إلى العالمين الآخرين. وبالرغم من البروز غير العادي لهذه الأداة وللأيديولوجيا المعقدة في الشامانية الأمريكية الجنوبية والوسطى، فإن الكتابة في هذا الموضوع هزيلة ودراسةُ فيلبرت لـ(الهبوماتاراو) Hebumatarao (خشخيشة الروح) ذات الريش عند شامان الواراو Warao (1973) هي الاستثناء البارز.



إن السمة الأخرى الخاصة بالمنطقة الأمريكية الحارة الواقعة بين المدارين هي التماثل النوعي بين الشامان واليَغْوَر (فِليسأونكا Felis Onka). وهذه الناحية المهيمنة تقطع الحدود اللغوية والجغرافية والثقافية في شبه القارة. وقد امتدت في الأزمان ما قبل الكولومبية إلى الثقافات الرفيعة. وتظل ثمة نزعة أخرى هي الاستخدام واسع الانتشار لنبات أو أكثر من النباتات ذات الفعالية النفسية القوية بوصفه «تقنية الوجد»، لا من قبل الشامان وحده بل من قبل جماعة البالغين الأوسع تحت إشراف الشامان وذلك في السياقات الطقسية الخاصة. وإن التحول إلى يغور واستخدام العقارات النباتية المهلوسة هما، على التعاقب، مترابطان أيديولوجياً وتجريبياً.

وفي الأنظمة الاعتقادية للكثير من هنود أمريكا الجنوبية، فإن الشامانات هم وحدهم بين أقرانهم الذين يستطيعون أن يحولوا أنفسهم إلى يَغاوِر، فيشاركونها في خصائصها الغريزية؛ وبالعكس، فإن اليغاور قد لا تكون حيوانات فعلياً بل تتحول إلى شامانات، أو إلى حَمَلَة أرواح الشامانات الموتى. ومن ثم فقتل اليغور محفوف بالخطر الخارق للطبيعة. ويذكر الرحالة الأوائل أن هذه المعتقدات مستمرة إلى الوقت الحاضر. وهكذا، فقد أخبر التاكانا Tacana في بوليفيا الشرقية العالم الأقوامي الألماني كارين هيسّينك Karin Hissink سنة 1952 أن شاماناتهم (ياناكوناتهم Their Yanaconas) الذين يحولون أنفسهم بانتظام إلى يَغْوَرِهم يبدل كل منهم الأنا عبر تقنيات من قبيل الشَّقْلَبَة أو تعاطي النُّشُوق الهلوسي.

وقد ذكر تيودور كوخ ـ غرونبرغ Theodor Koch- Grünberg، الذي سافر إلى مجالات واسعة بين هنود شمال البرازيل وفنزويلا (1911 ـ 1913) أن كل الشامانات الذين قابلهم أو سمع عنهم قد ماثلوا أنفسهم مع اليغور. وكانت لهم جميعاً تقنيات التحول إلى يَغْوَر، وهي تتضمن ارتداء جلود اليغور أو مخالبه أو أسنانه بالإضافة إلى السُّكر بالنباتات ذات الفعالية النفسية. وكان شامانات الماكويريتاره Maquiriaré (اليِكْوانا Yecuana) يعتقدون أن المقاعد المخصصة لهم والمحزَّزة على هيئة نظائرهم اليَغَاوِر لا غنى عنها لفنهم السحري.



والتماثل التصوري بين الشامان واليغور تؤكده اللسانيات. وقد وجد كوخ - غرونبرغ Koch-Grünberg أن كل الجماعات الناطقة بالبتوي Betoi تستخدم الكلمات نفسها بالنسبة إلى الشامان و«اليَغْور» أو الكلمات وثيقة الارتباط بهما. فالديتوانا Dätuana، مثلاً، تدعو الشامان دجايكا Djaika واليغور دزاجا dzaja ومع أن القبائل التي تقارب الثلاثين والتي تنتمي إلى أسرة اللغة التوكانونية Tucanoan تنقسم إلى قسم غربي وقسم شرقي، فإنه بالاحتكاك البسيط بين الفرعين يتماثل كل الشامانات مع اليغاور ويستخدم معظمها المصطلح نفسه لكليهما أو المصطلح وثيق الاتصال بهما. وقد ذكر أوته بوديغر Ute Bödiger سنة 1955 أن المصطلح الشائع للشامان واليغور عند السيونا Siona هو «ياي» Yái وعند الكوريغواجه Coreguaje (دياي) dyái. بما أن شامانات السو هم أنفسهم يغاور في هيئة بشرية، فلا يغور يهاجمهم أبداً؛ وعليهم جميعاً أن يحموا أنفسهم عندما يصادفون يغوراً يصيح، «اسمي ياي!» وإن الهويتوتو Hoitoto، الذين تحدد اللسانيات لغتهم بأنها مستقلة والذين ثقافتهم متوسطة بين الصيادين الهنود القدماء والغابة الحارة الهندية الجديدة، يدعون شامانهم إيكوديااي Ikodyai، وهو مصطلح مشتق من الكلمتين التوكانونتين «دياي» Dyái (يغور) وإيكو Iko (الروح). ويذكر آيرفينغ غولدمان Irving Goldman أن الكويبو التوكانونيين Tucanoan Cuebo يفرقون بين نوعين للشامان الباريكولو Pariékolu ومعناها (إنسان القدرة) و(اليافي) Yavi، ومعناها (اليغور). وللأخير اعتبار أكبر: فكل يافي هو باريكوكو، ولكنه ليس كل باريكوكو بيافي.

الرمزية الطيرية

تؤدي عدة أنواع حيوانية كذلك دوراً رمزياً تزداد أهميته أو تنقص في الشامانية، إلى جانب هِرّ الأدغال الكبير. والحيوان البارز بين هذه الحيوانات هو العقاب الخَطَّاف (Harpia harpya) وأقرب أقاربه. وكان عالم الأقوام الألماني أوتو تسيريس Otto Zeries قد قام بتفحص دوره بوصفه أليف الشامان أول مرة سنة 1962؛ وفي 1977 تبعه تلميذه هيلدِغارد ماتّاي Hildegard Matthai بدراسة للدور العام للجوارح عند الهنود الأمريكيين الجنوبيين غير الأنديين



Extra-Andean، مـع العنايـة الخاصـة بالعقـاب الخطـاف والنـسر الملـك، ساركورامفوس بابا Sarcoramphus Papa. ويجعلهما علم البيئة المتعلق بهـذه الطيور التي تحلق عالياً وتلتهم الجيف مناسبين بصورة واضحة وجيدة للدور شبه الشاماني بما هما متوسطان بين المجالين السماوي والسفلي. ويُستخدم الـريش اللامع للبغاوات المعروفة والببغاوات الأمريكية وغيرها من طيور المنطقة الحارة ذات المنظر الرائع على نطاق واسع للتيجان وقضبان السلطان الريـشية أو أعـواد الصلوات، وهنا تمتد الرمزية إلى مـا وراء رمزيـة الطـيران الـشاماني إلى رمزيـة «النور». وعلى هذا الأساس يذكر غيرهارد بير Gerhard Bear (1978) أن عَمرة شامان الماتـسيجِنْكا Matsigienka الريـشية «تمـنح النـور والإشـراق» في أثنـاء الجلسة الروحيـة الليليـة، كمـا تمنحهمـا التيجـان الريـشية للكائنـات والأرواح المشخَّصة الشمسية والقمرية والنجمية تماماً. والنور الـذي يـستطيع الـشامان أن ينشطه كذلك بالعقارات والأغنيات المسبِّبة للهلوسة، هو اتصال شديد المفعـول بين المجالين البشري وغير البشري. ويحصي شامان الماتسيجنكا طيوراً كثيرة بين أرواحه المساعدة، وأحد هذه الطيور، وهو الحدأة مفروقـة الـذيل Elanoides Forficatus - أو بالأصـح - روحـه الأنثويـة (I'nato أه) ـــ هـو حارسـه الأهـم. ويدعى هذا الطائر «إيفـانكي» I'vanki، وتعـني الكلمـة «جناحـه». وفي الجهـة الأخرى لشبه القارة فإن شعب الوارو Warao الفنزويلي يقر للطائر نفسه بتأسيس شامانية البَهانا Bahana، وهي نظام من الأنظمة الرئيسة ينـصب اهتمامهـا علـى إعادة الإنتاج الإنساني وما يستتبع ذلك مـن المهمـات البيولويـة والـسيكولوجية والاجتماعية (Willbert, 1986).

ومع ذلك، فإن اليغور هو الذي لـه الغلبـة في تـصور الـشامانية الأمريكيـة الجنوبية، ولعل ذلك لأنه يبدو مثل الشامان، وخلافاً لجل الأنواع الأخـرى، لا يقتصر بطبيعته على مجال كوني واحد أو موضوع بيئي واحد. إنـه ليلـي ويقطـن الكهوف، ويتصرف بما يربطه بالعالم السفلي. وهو يصيد على الأغلـب في الـبر ولكنه جيد التلاؤم مع الماء وسباح شديد المهارة في ملاحقة المـسك والطرائـد المائية إلى حد أن أسطوريات هندية كثيرة تروي عن «اليغاور المائية» القوية التي



تنفق أعمارها في العالم السفلي المائي الذي لا يملك الوصول إليه إلا الشامانات. وأخيراً، فإن اليغور على طريقة الشامان الذي يرتقي الشجرة بوصفها محوراً عالمياً استعارياً، إنما هو متسلق رشيق لأشجار الغابة الكبيرة. وله عند بعض القبائل صلات جنسية قوية وإثنينية. وهكذا فاليغور هو كنظيره البشري وسيط بامتياز.

العقارات الهَلوَسية النباتية

وجد رايكل ـ دولماتوف أنه بين الديسانا Desana «فكل المواقف والممارسات الشامانية هي من الوجهة العملية» قائمة على الغيبوبة الوَجْدية التي تهبها العقارات الهلوسية النباتية القوية، وعلى الخصوص عقار الياغِه Yage، وهو منقوع كرمة البانيستريوبسيس كَبّي Banisteriopsis Cappi. والمشروب نفسه يطلق عليه الناطقون بالكويتشوا Quechua في الأنديز Andes مصطلح أياهواسكا Ayahuasca. والأياهواسكا، ولاسيما في الأمازون الواقع في البيرو، كثيراً ما يُستخدم بالاقتران مع نوع أو أكثر من البروغمانسيا Brugmansia (وهو شكل شجري من الداتورات Daturas الشبيهة بالبجلات Shrublike، يستخدمه الهنود في المكسيك، وفي أمريكا الشمالية يستخدمه السكان الأصليون في كاليفورنيا ونيفادا والجنوب الغربي)، بالإضافة إلى عصارة التبغ الكثيفة. وقد يستخدم شامان الماتسيجِنْكا إما عقاراً وإما كل العقارات في الطقوس العلاجية للشفاء. والأنواع المختلفة من البروغمانسيا هي، مثل البانيستِريوبسيس، لها روح «الأمهات» اللواتي أدخل الشامان (أبناءهن) في عداد مساعديه (Bear, 1978).

وإلى جانب الياغِه، أكتشف الهنود الأمريكيون الجنوبيون الخواص ذات التنشيط النفسي لأنواع أخرى كثيرة تُستخدم إما إفرادياً وإما بوصفها مزائج لتعلية الخبرة الميتافيزيقية أو بطريقة أخرى لتلطيفها. وقد ماثل عالم الأعراق النباتية ريتشارد إفانس شولتز Richard Evans Schultes ومعاونوه بين ثماني ومائة عقار نباتي مهلوِس يستخدمه الآن أو استخدمه في الماضي الهنود الأمريكيون، الذين هم الجزء الأكبر في أمريكا الجنوبية. ومما له الأهمية الخاصة إنما هو عدة أنواع من النشوق قوي المفعول، بما فيها المبنية على بذور دناتيرا برغرينا



Denanthera Peregrina وأختها من النوع كولوبرينا الأمريكية A.Colubrina، وعلى اللحاء الداخلي لأشجار من جنس الفيرولا Virola، مع مزائج من مواد نباتية أخرى. والأنواع الأخرى هي بقول ذات صلة بالأكاسيا Acacia والميموزا Mimosa، والأنواع الثانية، كجوزة الطيب، وهي تابل من التوابل الشعبية التي لها أصلها في العالم القديم، ذات صلة بالميريستيكاسيا Myristicacia. والسعوطات المصنوعة من البرغرينا الأمريكية كانت تُستخدم في الشعائر الشامانية للهنود الأراواكان Arawakan عندما نزل كولومبوس على البر أول مرة في جزر الأنتيل؛ وقد سوّى هو ورجاله خطأً بين المسحوق قوي المفعول والتبغ. والأنادنانثرا كولوبرينا Andaenanthera Colubrina كانت وما تزال يستخدمها هنود الأنديز بوصفها مسكراً طقسياً معروفاً باسم هوليكا Hulica. ومن المظنون أن الهوليكا هو السعوط الذي يستخدمه السكان القدماء ما قبل الزراعيين للبيرو الساحلية، حيث حفر جونيوس بيرس Junious Birs أقدم جهاز للتنشق معروف كثيراً من أمريكا الجنوبية ـ لوحَ تنشُّق من عظم الفك الأعلى من فم الحوت ذا أنبوب من عظم الطير يعود تأريخه إلى الألف الثانية قبل التأريخ العام.

إن هؤلاء السكان الهنود ومَثَلهم مَثل عدة فئات فرعية من يانُواما Yanoama الأورينويكو Orinoco العليا، التي هي حتى وقت متأخر أحدَ مجتمعات الصيد والجمع في أمريكا الجنوبية، يستخدمون السعوطات المسكرة المستمدة أساساً من حُتاتات اللحاء الداخلي للفيرولو Virolo، التي يشتد مفعول تأثيراتها في النظام العصبي المركزي بإضافة بعض المواد النباتية الأخرى. وتقتضي هذه المعرفة المحنَّكة بخواص النباتات ذات التجريب الطويل.

وقد أثبت الدليل الأرخيولوجي والتمثيلي الرمزي كذلك العمق الزمني لأكثر من ثلاثة آلاف سنة في الاستخدام الطقسي وتقديس عقار هلوسي نباتي أمريكي جنوبي مهم آخر ما يزال موضع استخدام إلى هذا اليوم، هو صبّار سان بدرو San Pedro المحتوي على العقار المخدِّر، تريتشوسيريوس باتشانوي Trichocereus Pachanoi (Sharon, 1978). والآن تستخدمه فئة الشافين الشعبيين المولِّدين الذين تتضمن ممارستهم الرموز والتقنيات الموروثة من



الشامانية الأصلية التقليدية. وسان بدرو مصوَّر على فخاريات البيرو القديمة وعلى الأنسجة المصبوغة ذات الثقافة الكالفانية، وبصورة هامة في ارتباطها باليَغْوَر، من أواخر الألف الثانية للتأريخ العام. وفي زمن لاحق إلى حد ما جسّد الخزفيون من ذوي ثقافة النازكا Nazca اللامعة في أوائل الألف الأول للتأريخ العام سان بدرو بصورة كائن فائق الطبيعة مع الصَّبار العمودي الناتئ مثل قرن من جبينه ومن كتفيه. ويُستخدم مشروب سان بدرو، مثل عقارات أمازونيا الهلوسية الأخرى، في اتحاده مع عصارة التبغ، ويتم تناوله عادة عبر فتحات الأنف. وبالفعل، فإن التبغ (نيكوتيانا Nicotiana، وخصوصاً نيكوتيانا روستيكا N. Rustica ونيكوتيانا تاباكوم N. Tabacum، وكلاهما موجود أصلاً في أمريكا الجنوبية) يؤدي دوراً مهماً في السكر الطقسي، وفي أكثر الأحيان في اقترانه مع الأنواع الأخرى ذات الفعالية النفسية ويُعَدّ ذا الأهمية الأولى في الخبرة الوَجْدية. والتبغ الأقل شيوعاً هو نبات النخبة الذي يحول الوعي. والمثال الأول هو الشامانية التبغية لشعب الواراو Warao الفنزويلي، وهي ظاهرة دارسُها الأبرز فيلبرت Wilbert (1972، 1975). ولكن حتى حين لا يكون التبغ هو الفعل الأول في الغيبوبة الشامانية الوَجْدية، فهو يرتبط تصورياً بالشامان. وهكذا فإن المصطلح الذي يقابل التبغ عند الماتسيجنكا Matsigenka هو «سيري» seri، والذي يقابل الشامان هو «سيريبيغاري» Serpigari (Bear, 1976).

العقارات المحدِثة للهلوسة ومسعى الرؤية الشامانية

تزودنا فرضية العالم الأنثروبولوجي وتسون لابار Wetson La Barre بإجابة ظريفة عن السؤال القائل لماذا كان على هنود أمريكا الجنوبية، وكذلك هنود أمريكا الشمالية أن يُظهروا مثل هذا الاهتمام غير العادي بالعقارات النباتية المسببة للهلوسة: هي أن أسلافهم، وهم حَمَلة تراث شاماني آسيوي ممعن في القدم يقدر فيه خبرة الغيبوبة الوجدية، قد وصلوا إلى العالم الجديد مفعمين بالميل نحو استكشاف البيئة للتعرف بالنباتات القادرة على إثارة تلك التجربة. وقد عرض لابار سنة 1970 رأياً مفاده أن الأديان الجنوبية والوسطى، وهي أديان كانت أدياناً شامانية من حيث الماهية، ويمكن أن تُرى امتدادات في العالم



الجديدة لسوابق العصر الحجري المتوسط (الميزوليتي) Mesolithic وحتى العهد الأول من العصر الحجري (الباليوليتي) Palaeolithic في الشمال الشرقي من آسيا. والشامانية تقدِّر قيمة مسعى الرؤية الوجدية.

وكما يظهر كانت التقنيات المفضلة من أجل مسعى الرؤية في بعض مناطق أمريكا الشمالية هي الحرمان الحسي، والسهر المنعزل، وتعذيب الذات، وغير ذلك من «تقنيات الوجد» غير الكيميائية. وفي مناطق أخرى، ولاسيما في المنطقة الحارة الواقعة بين المدارين، كان لا بد للشامانات من أن يبحثوا عن بيئاتهم من البداية لا من أجل نباتات المنطقة التي من الممكن استخدامها علاجياً وحسب بل كذلك من أجل الأنواع القادرة على تبديل الوعي، والإنعام حتى على قدرات الأشخاص العاديين التي يختص بها في غير هذه الحالة المختص الديني، وذلك كما هو الأمر عند الديسانا Desána الكولومبية، وعلى الأقل بصورة مؤقتة وفي أوضاع طقسية صارمة البنية. وعموماً كانت القوة الخاصة لهذه النباتات تُعزى لا إلى المواد الكيميائية بل إلى الطبيعة الإلهية في النوع، أي إلى الروح الأنثوية أو الذكرية التي يُعتقد أنها تسكن النبات المفرد. وبمعنى من المعاني يمثل الاستخدام المشترك للنباتات المقدسة ذات الفعالية النفسية، مثل مسعى الرؤية الأمريكية الشمالية «دَمَقْرَطَةً» للخبرة الشامانية، القريبة من الاستهلاك الطقسي المشترك والعَرَضي من قبل السكان الأصليين السيبيريين لفطر الغاريقون الذي له شكل الذباب، أمانتيا موسكاريا Amantia Muscaria، بزعامة الشامان. ومهما يكن، وحتى حين تكون ثمة نسبة عالية نسبياً من الذكور البالغين غير الكهنوتيين الذين يدَّعون بعض القدرات الشامانية، أو حيث يشارك جل الرجال، كما هو الأمر عند الديسانا Desána أو اليانوما Yanoama في التعاطي الطقسي للعقارات المحدثة للهلوسة، فإن أولئك الأفراد الذين تم إدخالهم في عداد المختصين الدينيين و«تقنيي المقدس» - الشامانات - يظلون وحدهم الوسطاء الذين لا يستغنى عنهم بين عالم البشر والقوى العظمى في البيئة الطبيعية وفائقة الطبيعة وفي الكون الأكبر(*).

(*) Peter T. Furst, South American Shamanism. In: M. Eliade, Encyclopedia of Religion, Mac Millan, London 1987.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الخامس

نماذج من الأديان البدائية (1)

الأديان الأمريكية الشمالية

Ake Hutkarants
And
Sam D.Gill
ترجمة: محمود منقذ الهاشمي

نظرة عامة

حافظت أمريكا الشمالية، حتى نهاية القرن التاسع عشر، على الثقافات والأديان ذات الأنماط الممعنة في القدم، وذلك لانعزال العالم الجديد عن الحضارات العليا في أوروبا وآسيا وأفريقيا وعن شبكة الاتصال بينها. وتضافرت الموروثات التاريخية المحلية، مع الانتشار بين القبائل، والبنية الاجتماعية والضغط البيئي لتشكل عند القبائل الهندية الأمريكية الشمالية سلسلة من الأديان التي لم تتأثر إلا تأثراً ثانوياً بالأديان التي كانت خارج القارة. وأصبحت الأديان الأمريكية الجنوبية معروفة بأنها متنوعة وغنية بالألوان وروحانية. وفي النقاش الديني ـ العلمي الذي دار بين الأنثروبولوجيين ومؤرخي الأديان كانت مفهومات كالسلطة والكائن الأعظم، والأرواح الحارسة والطواطم، ورؤى الصيام والشامانية، وسرد الأسطورة والتمسك بالشعائر، قد أدت إلى الأفكار والتجارب الدينية الأمريكية الشمالية.



وبُعيد وصول الإنسان الأبيض في القرن السادس عشر وصلت إلى الأوروبيين المعلومات الأولى المتعلقة بالعبادة الدينية الهندية. ومن خلال الوثائق اليسوعية والتقارير الأخرى تُمكِن متابعة النشوء الديني للجماعات الأيروكوئية Iroquoian والألغونكية Algonquian بصورة متواصلة من 1613 فما بعد. وتضيء المصادر الإسبانية من الفترة نفسها على الأقل بعض جوانب التاريخ الهندي الجنوبي الغربي. وفي القرن الثامن عشر تلقي مدونات الرحلات والوثائق الأخرى الضوء على هنود الأراضي الحرَجية الجنوبية الغربية، ومنطقة منتصف الأطلسي، والسهوب المعشبة وعلى أديانهم. ولكنه لم يحدث إلا في نهاية القرن الثامن عشر وفي غضون القرن التاسع عشر أن انتشرت المعرفة بالسهول، والحوض، وكاليفورنيا، والهضبة، والساحل الشمالي الغربي، والأديان الهندية في كندا الغربية وألاسكا.

أهم الملامح الدينية

إن أمريكا الشمالية قارة ذات ثقافات مختلفة، ومن ثم فلا معنى للتحدث عن الديانة الأمريكية الشمالية بوصفها مجموعاً موحّداً للمعتقدات والأساطير والشعائر. ومع ذلك، فثمة بضع سمات دينية مشتركة من حيث الأساس عند كل الهنود ولكنها متشكلة ومفسَّرة بطرق متنوعة بين الشعوب المختلفة. وهذه السمات موجودة كذلك في أديان القارات والمناطق الأخرى، وعلى الخصوص عند الشعوب التي تسمى بدائية أو أولية. على أن صفتين مميزتين هما هنديتان أمريكيتان طبق المثال: الاعتماد على الرؤى والأحلام، الذي يمكن أن يعدّل الشعائر التقليدية القديمة، والتمسك الشديد والمعقد بالاحتفالات التي تستغرق قدراً كبيراً من الوقت والتي تكاد تخفي في بعض الأحيان الرسالة المعرفية للطقوس.

عالم الروح

تنتسب إلى هذين العنصرين المشتركين فكرة البعد الآخر للوجود الذي يتخلل الحياة والذي هو مع ذلك مختلف عن الوجود العادي اليومي. وتشير مفهومات من قبيل الواكان اللاكوتي Lakota Wakan إلى الوعي للعالم الآخر،



عالم الأرواح والآلهة والعجائب. ويتجلى هذا العالم فوق الطبيعي أو فوق العادي في الطبيعة، التي يَرد عليها عندئذ شأن قدسي. وغالباً ما يجري ترتيب المخيم المؤقت أو القرية في أنموذج يؤسس تطابقاً طقسياً مع العالم فائق الطبيعة. وفي القرن العشرين فإن لديانة عموم الهند التي هي الرابطة بين الظواهر الأرضية والعالم الآخر شأناً كبيراً.

الكائن الأعظم

يعبَّر عن العالم فائق الطبيعة في الدرجة الأولى من خلال القوى الروحية التي تقوم في مثوى الآلهة والأرواح والأشباح. وفي الكثير من القبائل الأمريكية توجَّه الصلوات إلى جمعية الكائنات الإلهية أو الروحية، كما هو الأمر في الاحتفال الغليوني. والمقدَّم بين هذه الآلهة، في جل القبائل، إنما هو إله السماء والذي يمثل كل الكائنات فائقة الطبيعة الأخرى أو يقف موقف المتفوق عليهم والحاكم للكون. ويعرف هنود البوني Pawnee في نبراسكا، مثلاً، سلسلة مراتب آلهة النجوم والأرواح، وكلها تابعة للإله العَليّ في السماء، تيراوا Tirawa. ومن الممكن الحِجَاج أن فكرتهم عن إله عليّ قد تشكلت بعد النماذج المفهومية المكسيكية، ما دامت الشعوب الناطقة بلغة الكادو -Speaking Caddoan التي ينتمي إليها الشعب البوني كانت تلهمها الثقافة الميسيسبية المستمدة من المكسيك فيما قبل التاريخ. ومهما يكن، فثمة أمثلة واضحة على الكائن الأعظم بين الشعوب الأمريكية الشمالية الكثيرة، وقد أخفقت إلى الآن المحاولات الرامية إلى اقتفاء أثر هذه الشخصيات إلى التأثير المسيحي. وفي جل الأحوال يتم بصورة مبهمة تصور أن الكائن الأعظم هو القوة الدينية المستترة في ظروف الحاجة والإحباط.

إن الكائن الأعظم وثيق الاتصال بمحور العالم Axis Mundi أو عمود العالم. ويقول الهنود الديلاويريون Delaware إنه يقبض على العمود الذي يرفع السماء وهو مركز العالم. وعمود العالم، أو شجرة العالم، هو في الحياة الاحتفالية الرمز العبادي المركزي في المناسك السنوية الكبيرة لشعوب الأراضي الحرجية الشرقية، والسهول، والحوض، والهضبة. وفي هذا



الاحتفال السنوي يَحمَد الهنود الكائن الأعظم على السنة التي كانت (يحدث الاحتفال في أكثر الأحوال في الربيع) ويرقصونِ ابتغاء الحصول على دم الكائن الأعظم وكل القوى من أجل السنة القادمة: إن رقصة شمس السهول مثال جيد. ولديهم في كاليفورنيا، وهي منطقة الزلازل المتكررة، ما يشابه ذلك من شعائر تجدُّدُ العالم وتثبيتُ الكون وهو أعظم مبتغاهم. وفي الشرق، فإن احتفال الدار الكبيرة الديلاويري Delaware هو ملاءمة احتفال الصيادين السنوي مع العالم الثقافي لأكثر الشعوب المستقرة المنبتة للذرة الصفراء. وفي أماكن كثيرة من أمريكا الشمالية كلها تشهد الأساطير أن الاحتفال السنوي هو إعادة إحياء ذكرى الخلق الكوني في بدء الزمان. غير أن هذه الصلة غير موجودة في كل مكان، ولشعائر رقصة الشمس الكثيرة أساطير أصيلة ذات صفات مختلفة تمام الاختلاف.

بطل الثقافة

إن صلة الكائن الأعظم بالخلق كثيراً ما يخفيها أنه يوجد في الأسطوريات كائن آخر فائق الطبيعة، هو بطل الثقافة، وهو الذي يتولى سلطات الخلق. ومهمته الخاصة الحقيقية إنما هي تسليم السنن الثقافية، وفي جملتها المراسم الدينية، لأوائل البشر، ولكنه في بعض الأحيان خالق مساعد كذلك. وهو بهذه الخصيصة ينافس «الروح الكبيرة» ويظهر شخصاً يبعث على السخرية، أو محتالاً، أو مزاحماً لـ«الروح الكبيرة»، أي «شيطاناً» طائعاً. (يجب أن يلاحَظ أن كل ذلك لا يحدث إلا على المستوى الأسطوري، لأن بطل الثقافة يختفي بعد أن يَتمّ عمله ويصبح نجماً في جهات عديدة.

وتحتل حكايات المحتال الدور الأكبر في الأسطوريات الهندية الأمريكية وقد جذبت كل أنواع الأغراض في الحكايات الشعبية الهزلية. وتصور الحكايات بطل الثقافية/ المحتال كائناً تُستخدم في تصويره الأشكال الحيوانية: فهو أرنب بري في الشمال الشرقي، وذئب أمريكي صغير في السهول الغربية، وفي الحوض، والهضبة، وكاليفورنيا؛ وغراب في الشمال الغربي.



الأرواح والأشباح

إن كائنات العالم الخارق للطبيعة الأخرى ـ وهي تُعدُّ، وتختلف من قبيلة إلى أخرى ـ يمكن أن تتميز جزئياً حسب موقعها المادي:

1 ـ كائنات السماء، وفي جملتها آلهة النجوم، والشمس (وهي في العادة مجلى الكائن الأعظم)، والقمر (الذي يمثل في بعض الأحيان ربة نمو النباتات). ويُعتقد أن «درب التبانة» هو درب الموتى في بعض الأمكنة وأن «الشفق القطبي الشمالي» هو الموتى في أثناء اللعب.

2 ـ الأرواح الجوية، التي تشمل في العادة «الرياح الأربع» (وهي تنبعث من كهوف واقعة في الجهات الأربع الأصلية)، و«الريح الدوامة» (التي يُعتقد غالباً أنها شبح)، و«رياح المطر» و«الطائر الراعد». وهذه الروح الأخيرة، التي يوجد في سيبيريا كذلك تصور مماثل لها، هي طائر عملاق شبيه بالعقاب؛ ووفقاً للكثير من نقلة الأخبار فإن عينيه الطارفتين تُحدِثان البرق، في حين أن جناحيه الخفاقين يسببان الرعد.

3 ـ أرواح البيئة الجوية، والكثيرات منها حاكمات أو مالكات للأنواع الحيوانية أو الأنواع النباتية (روح الجاموس، روح الأيل الشمالي، روح الذرة الصفراء)، وترتبط الأخريات بالأماكن الطبيعية كالجبال والأحجار والصحارى والسبخات والمياه وما إلى ذلك. والبشر (ومنهم رجال الطب، مثلاً) يمكن أن يُظهروا كذلك القدرات الخارقة للطبيعة.

4 ـ قوى العالم السفلي، مثل «الأرض الأم»، وأغوال ما تحت الماء (الحيّات أو النمور)، وحاكم الموتى في باطن الأرض، المتماثل في العادة مع السلف الأول تماماً أو هو شقيق بطل الثقافة.

وعلى أية حال، هناك قوى لا تنتظم في هذا الترتيب. وأمثال هذه القوى هي الموتى، الذين يعملون في أمكنة مختلفة وأنماط مختلفة من الثقافات. ويعتقد الصيادون أن الموتى هم في السماء أو في مكان ما خلف الأفق ـ خلف الجبال الغربية، خلف البحر حيث تغرب الشمس. وقد يعتقد خبراء البَسْتَنة أن الأموات



في الأرض، قد عادوا إلى حضن «أمنا»، أو إلى مكان ظهور الجنس البشري؛ وفي المجتمعات الزراعية المنظمة في طبقات كمجتمعات الثقافة الميسيسبية توجد مساكن مختلفة للأصناف الاجتماعية المخلفة من الموتى. ومع ذلك يوجد في كل مكان اعتقاد بوجود الأشباح على الأرض، الذين كثيراً ما يُسمَع صفيرهم في الليل. وبمعزل عن هذه المعتقدات هناك فكرة التجسد الجديد التي لا تخلو مكان منها أو فكرة التناسخ إلى حيوانات.

الأرواح الحارسة ومسعى الرؤيا

إن الأرواح الأخرى هي الأرواح الحارسة التي يستحصل عليها في رؤى الصوم شبانُ السهل المرتفع والأراضي الحرجية الشمالية الشرقية وصبيان السهول والحوض ورجالها. وهذه الأرواح مصوَّرة على الأغلب في هيئة الحيوانات. فهي قد تكون حيوانات أو تبدي نفسها في قناع حيواني. وقد كان طموح الصياد الفرد في كل مكان إلا بين شعوب الجنوب الغربي المقيمة في قرى الهنود الحمر الصغيرة ذات البيوت المجتمعة هو تحصيل روح أو عدة أرواح من هذه الأرواح الحارسة. وهي تتراءى للشخص عادة بعد مسعى الرؤيا الذي أنفق في أثنائه عدة أيام بلياليها في العزلة والصيام في بقعة من البقاع المنعزلة في البرية. والروح تهب زَبونها بـ «قوة سحرية» خاصة، أي بقدرة فائقة الطبيعة (على الصيد، والجري، ومطارحة الغرام، والشفاء)، وتمنحه أغنية مقدسة، وتعلّمه أن يصنع كيساً أو حقيبة للقوة السحرية يحافظ فيها على المعدّات المقدسة مرتبطة برؤياه. ومسعى الرؤيا أساسي في معظم أديان الصيد الهندية الأمريكية.

وفي بعض الأماكن كانت المجتمعات الخاصة تتأسس لناشدي الروح الشبان الذين كانوا يتوقعون أن يلاقوا الروح نفسها. وكانت هذه هي الحال، مثلاً، عند الكواكيوتل Kwakiutl في جزيرة فانكوفر وجوارها. فالرؤيا لم تعد محورية هنا، لأن المبتدئ قد أبعده الرجال المقنّعون إلى الغابات وأخبروه هنالك أسرار نصيره، روح الإنسان الذي يأكل لحم البشر، الذي يحاكي سلوكَه المهتاج في مراسم احتفالية لدى عودته.



تبدو ثمة علاقة مباشرة بين الروح الحارسة للفرد وعقدة الطوطمية. وإذا كانت الطوطمية تعرَّف بأنها علاقة سرية بين جزء من قبيلة، هو في العادة عشرية أو جماعة أخرى ذات صلة قرابة غير سلالية، ونوع حيواني خاص هو مُجانِسها ونصيرها، فإن الطوطمية توجد في أماكن كثيرة توجد فيها المجتمعات غير السلالية. وتوحي بعض أحوال أمريكية أن الطوطم الروح الحارسة الأصلية للفرد ثم الورثة المتحدرون من هذا الشخص بوصفه قرينهم المشترك الخارق للطبيعة.

وفي المجتمعات الأشد تعقيداً أصبحت حقائب القوة السحرية، أو الصُّرر المقدسة، الكنوز الموروثة في أُسَر ناشدي الرؤيا؛ وفي غيرها من المجتمعات يمكن حتى أن تشتري. وحيث يورّث شيء فعال في أسرة من الأسر فإنه يصير في جل الأحيان رمزاً لجماعة أكبر، ويحاط كشف الغطاء عنه بالطقوس وسرد أسطورته الأصلية. والمثال المعهود هو صرة أراباهو Arapaho المقدسة، التي تحتوي على غليوم مسطح.

رجال الطب وجمعيات الطب

إن رجل الطب هو صاحب رؤيا أفلح في تلقي القدرة على شفاء الناس. ومهما يكن، فإن أصحاب الرؤى من ذوي القدرات غير العادية، كالقدرة على العثور على الأشياء الضائعة أو التكهن بالمستقبل، قد أُطلق عليهم كذلك لقب «رجال الطب»، وفي أحوال جد كثيرة فإن روح الدب هي نصير رجل الطب، ولذلك فهو يلبس غطاء طويلاً من الفراء الأسود ويقلد حركات الدب وأصواته حين يطبب الناس. وقد تعزى الأسقام إلى أي سبب من عدة أسباب، من مثل السحر أو مخالفة المحرَّم. وهي تتجلى على الأغلب بطريقتين: فيُفترض أن الروح أي موضوع المرض قد دخلت عنوة في الجسد (أو هي في الساحل الشمالي الغربي تمتلك الشخص بالمعنى السيكولوجي كذلك)، أو إن روح الإنسان المريض ـ وفي بعض الأحوال، قدرته ـ قد سُرقت. وفي الحالة الأولى فإن مهمة رجل الطب هي إرعاب الروح لتهرب أو إخراجها من الجسم بالامتصاص، أو تحريك الهواء، أو اجتذابها إلى الخارج، وفي الحالة الثانية، عليه أن يمسك بالروح الضائعة، الأمر الذي يمكن أن يتم في جلسة روحية



تقليدية. وإلا فيمكن لرجل الطب أن يغوص في غيبوبة، وأن يطلق روحه، ويرسلها وراء الشخص الشارد أو الروح المسروقة. ورجل الطب الذي يصبح داخلاً في سهوة حسية بهذه الطريقة يمكن أن يتصف بأنه شامان.

وفي الثقافات ذات التنظيمات الاجتماعية الأشد تعقيداً، قد يتشارك رجال الطب. ويتبادلون الخبرات ويستنبطون أيديولوجيا سرية مشتركة أو قد يشكلون جمعيات طبية يُقبَل فيها الأشخاص بعد اجتيازهم سلسلة من الحوادث الطقسية. والمثال على ذلك هو الميدِويوين Midewiwin، أو الجمعية الطبية الكبيرة، في أوجيبوا Ojibwa، التي تنظِّم بوصفها جمعية نظامية سرية لها أربع أو ثماني درجات تراتبية.

وفي بعض الثقافات في الجنوب الغربي حيث الجماعية جزء من الأنموذج الثقافي ـ كما هو الأمر، مثلاً، عند قرى البويبلو Pueblo الزراعية ـ فإن رجل الطب تحل محله منظمة للشافين المحترفين، وتؤدى الشعائر لمساعدة الأفراد. وعند النافاجو Navajo يعيش رجل الطب العجوز فيها بوصفه مختصاً بتشخيص الأمراض «راجف اليد» في حين أن العلاج نفسه يقوم به مغن ذو براعة طقسية. وتعني استعادة صحة المريض أن الانسجام قد أُعيدَ بين الشخص وعالم الأرباب والأرواح.

الأعمال الطقسية

إن التناغم أو التوازن الروحي هو ما يريد الهنود الأمريكيون أن يحققوه في صلاتهم بالقوى فائقة الطبيعة. ويمكن بلوغ التوازن المنسجم عبر الصلوات والتقدمات أو عبر التمثيل المحاكاتي للحوادث الخارقة للطبيعة.

الصلوات والتقدمات

تتراوح الصلوات من بضع كلمات في تقدمات الوجبة إلى الصلوات الطقسية المفصلة، من التماسات البركة العَرَضية إلى الصيحات الانفعالية العميقة طلباً للمعونة والقوت. وبالفعل، فإن صلاة النافاجو Navajo قد تميزت عند أحد الباحثين بأنها «كلمات اضطرارية»، وعند باحث آخر بأنها «كلمات إبداعية». وكثيراً ما يكون في الصلوات الهندية جمال، وبلاغةُ الهنود المألوفة تخلع تعبيراً مؤثراً على تجربتهم الدينية.



وثمة أنواع كثيرة من التقدمات. والشكل البسيط هو إلقاء التبغ أو الطعام في النار أو على الأرض في مواعيد وقعات الطعام. والمثال الآخر هو وضع ظبيات التبغ على الأرض عند بداية الاجتيازات الخطرة، كعبور بحيرة أو السير فوق حَرف الجبل.

وقد كان التبغ مرتبطاً ارتباطاً صحيحاً بالممارسة الدينية الهندية الأمريكية. وحتى اليوم لا تقام اجتماعات أو ملتقيات هندية من دون مراسم غليونية تمهيدية، هي ابتهال إلى القوى التي تسمح بالتوافق بين الناس والآلهة أو بين الأرواح والناس.

وعندما كان الصيادون يقتلون الطرائد كانوا في العادة يؤدون الطقوس فوق الجسم. فمثلاً، بعد أن يؤكل الحيوان، يمكن أن يقام للعظام دفن طقسي؛ فيعاد تجميعها في نظام تشريحي، وتُرفَع جمجمة الحيوان على عمود أو شجرة. وكانت هذه الطقوس مهمة على وجه الخصوص في حال الدب. وكان المقصود من هذه العملية التي تسمى الاحتفالية الحيوانية هو تطييب خاطر روح خاصة، هي روح سيد الطرائد، إلا أن الغرض الأولي من أعمال دفن كهذه هو ضمان عودة الطرائد بإظهار الاحترام الخاص للحيوانات. ولم تكن الأضحيات الحقيقية شائعة، ولكنها كانت تحدث في الأراضي الحرجية الشمالية الشرقية، حيث كان يضحى بالكلاب البيض للقوى. وفي أماكن كثيرة كانت جلود الحيوانات (وفيما بعد، قطع الثوب أيضاً) تفي بغرض التقدمات. وكان ثمة في الشرق مذهب ديني في أكل الإنسان لحم الإنسان، وحتى أكل الإنسان لحم الإنسان داخلياً (أكل المرء موتى أسرته) في الأزمان القديمة. وكان بتر الأصابع وغير ذلك من أحوال البتر الذاتي يحدث بوصفه تقدمات في (رقصة الشمس) عند اللاكوتا Lakota وفي احتفال (ماندان أوكيبا) Mandan Okipa ذي الصلة الوثيقة بها.



التمثيلات الطقسية

يمكن أن تعاد العلاقات المتوافقة مع العالم الخارق للطبيعة بالمحاكاة التمثيلية للخلق، وغالباً في طقس سنوي، كما في «رقصة الشمس» على سبيل المثال. وكثيراً ما كان لتأدية مثل هذه الطقوس صفة الرقص، ومن ثم فإن جل الملاحظين قد وصفوا الاحتفالات الهندية الأمريكية بأنها رقصات. وفي تمثيل مسرحيات أسطورية، كان المؤدون يتولون أدوار الكائنات الفائقة الطبيعة، كما في تمثيل «الكاتشينا» Kachina، وروحي السحاب والمطر، وأرواح الموتى في رقصات الكاتشينا Kachina البويبلو Pueblo الهندية. وفي التضحية البونية Pawnee من أجل نجم الصباح، كانت فتاة أسيرة صغيرة تُربط بهيكل وتطلق عليها النبال؛ وكان يُفترض أنها تمثل نجم المساء، وهو تشخيص لنمو النبات الذي يدعم موته نمو النباتات. وحتى اليوم يعالج مريض النافاجو Navajo من خلال عملية التطابق الطقسي مع الكون وقواه: فيقعد المريض في وسط صورة زيتية رملية ترمز إلى الكون وقواه في حين يصب المطبِّب عليه رملاً ملوناً.

الاستعراض التاريخي

تعبر معظم الأديان الأمريكية الشمالية عن رؤية للعالم طبقاً للصيادين والقاطفين. وهذا طبيعي، مادام المهاجرون الأوائل الذين ربما وصلوا قبل خمسين ألفاً أو ستين ألفاً من السنوات كانوا صيادين من العهد الأول في العصر الحجري جاؤوا عن طريق «مضيق بيرينغ». وفي الوقت نفسه كان المضيق بين آسيا وأمريكا الشمالية جافاً، بسبب ابتلاع الأنهار المتجمدة للمياه المحيطية في «العصر الجليدي الكبير». وامتد مسرب ضيق بين حقول الجليد، فسمح بنزوح الجماعات المغولية الأصلية الآسيوية الشمالية إلى ألاسكا. ومن المحتمل أن النزوح قد ضم الجماعات الصغيرة التي ارتحلت بصورة مستقلة، ربما بسرعة أربعة أميال في السنة. وبما أن الشروط البيئية كانت متشابهة على كلا جانبي بحر بيرينغ، لم تقتض الهجرة أي انقطاع في التقاليد التاريخية والثقافية.



الطبقة التحتية القطبية الشمالية

يفسر هذا الأصل في شمال آسيا لماذا وإلى حد كبير تحمل الديانة الهندية الأمريكية الطابع القطبي الشمالي أو طابع خطوط العرض إلى الجنوب مباشرة من منطقة القطب الشمالي، ولماذا تبدو ملامح كثيرة جداً حتى في أشد المناطق اعتدالاً مستمدة من الثقافات الشمالية. ولا ريب أننا نجد، وخصوصاً في الشمال الأقصى، أدياناً هي النظائر المباشرة للأديان المحيطة بالقطب الشمالي في أوراسيا الشمالية. وتفسر العوامل البيئية والتاريخية على السواء هذا التواحد. ولعلنا نؤكد أن هذه العناصر الدينية المشتركة هي الإيمان بإله عليّ، هو الطائر الراعد، والأرض الأم، وممارسات من قبيل طقس الدب، ومحرمات الصيد، وحمّام العرق من أجل التطهير الطقسي، والشعائر الشامانية؛ وعدد من الأساطير والحكايات. وتمثل كل هذه السمات المحيطة بالقطب بالأشكال القطبية الشمالية أو الأشكال الخاصة بخطوط العرض إلى الجنوب مباشرة من منطقة القطب الشمالي من ثقافة الصيد في أوراسيا في العهد الأول من العصر الحجري.

ولكن توجد بعض المشكلات في إقامة روابط أمريكية مع ثقافة «العالم القديم» المحيطة بالقطب الشمالي. وقد تكون أوهى الصلات الثقافية متضايفة مع التدفق إلى هذه المنطقة من مناطق القبائل التونغورية Tunguz والتوركية Turkie من الجنوب في إبان الآلاف الأخيرة. ولعله بتأثير من اللامائية والأشكال الأخرى من البوذية، تطور هنالك في سيبيريا شكل مركّز من الشامانية، مع تأكيد الوَجْد العميق وامتلاك الأرواح. وامتد أخيراً هذا الشكل المتخصص من الشامانية، المعهود كثيراً في أجزاء سيبيريا، إلى أمريكا الشمالية، حيث كان له تأثير في هنود الساحل الشمالي الغربي وفي الإنويت Inuit (الإسكيمو). وكان للشعائر الشامانية الأخرى في أمريكا الشمالية، مثل ما يدعى بـ «الخيمة الهزازة» (تهتز الخيمة عندما تدخل الأرواح بطلب من الشامان، المقيَّد في الظلام) الموجودة عند جماعات الإنويت وقبائل السهل المرتفع الناطقة باللغة الألغونكية Algonquian والسالية Salish، نظائرها الدقيقة في سيبيريا أيضاً. ولكن هذه الشعائر الأخرى تستمد من شكل أعم من الشامانية موجود كذلك في أمريكا الجنوبية وآسيا الجنوبية الشرقية وهو بالتأكيد تراث من أزمنة قديمة جداً.



ولغات الهنود الأمريكان الشماليون مختلفة إلى أبعد حد، وباستثناء الجماعات الأثباسكانية Athpascan التي وصلت متأخرة نسبياً لا تبدو أية لغة على صلة بلغات العالم القديم المعروفة. والعامل المشترك الذي يوحدها جميعاً هو البنية التركيبية المتعددة، التي بوساطتها تتضمن كلمة واحدة عناصر كثيرة من الجملة بالمزج وإضافة السوابق واللواحق. وقد أشار بول رادين Paul Radin قبل سنوات كثيرة إلى أنه قد تكون هناك علاقة توالدية بين جلّ هذه اللغات، باستثناء لغات شعبي الأليوت Aleut والإنويت Inuit، اللذين يختلفان عن التيار السائد للسكان الأمريكيين الأقدمين في العرق والثقافة والدين.

نشوء أديان الصيد

أحضر الصيادون الأوائل معهم تراث الأفكار والشعائر التي نشأت في العالم القديم. وكانت هذه الأفكار والشعائر متكيفة مع المنواطن الطبيعية المتبدلة في العالم الجديد. ويمكن أن نتابع الاتجاهات الرئيسة في التمييز الثقافي بعد زهاء 10.000 قبل التأريخ العام ويمكن أن نستلخص بعض النتائج كذلك من التوجهات الدينية المحتملة.

وهكذا كان هنود ما قبل التاريخ في أمريكا الشمالية الشرقية صيادي الطرائد الكبيرة، يركزون على حيوانات مثل الماموث، والجاموس البري العملاق، والحصان ذي الحوافر الثلاثة، والجمل. وفي أغلب الظن فإن المفهومين الموروثين المتعلقين بالاحتفالية الحيوانية وسيد الحيوانات كانا مطبَّقين على هذه الحيوانات. وكانت الطرائد الكبيرة تتلاشى، بسبب التبدلات المناخية أو إسراف البشر في القتل في خلال الفترة من /8000/ إلى /4000/ قبل التأريخ العام. ولم يبق حياً سوى حيوان كبير واحد ـ هو الدب ـ وظل بؤرةَ للطقوس الخاصة. والشعائر حول ذبح الدب المنتشرة من «السامي» Saami (أو اللابيين المترحلين Lapps) في إسكندينافيا إلى «الأينو» Ainu في اليابان الشمالية، وفي أمريكا الشمالية من الإنويت Inuit والأثباسكان Athpascan في الشمال والغرب إلى الديلاوير Delaware في الشرق وهنود البويبلو Pueblo Indians في الجنوب، يبدو أنها فَضْلة من هذه الأيام في العصر الحجري الأول والمتوسط.



ومن العسير القول هل ما زالت الأفكار الآسيوية تتسرب إلى أمريكا الشمالية في هذا الوقت، ولكن ذلك يبدو محتملاً. نحن نعلم أن أساطير كثيرة انتشرت من آسيا موجودة على الأغلب في جنوبي المنطقة المجاورة للقطب الشمالي في أمريكا الشمالية. وإلى هذا الصنف تنتمي أسطورة الغواص الأرضي، وهو بطل إلهي من العهد الأول يجلب الطين من قعر البحر، فيخلق به الأرض التي يعيش الناس عليها. [انظر علم نشوء الكون Cosmogony]. وهي أسطورة مهمة لأنها لا تحتوي على مجرد أسطورة الطوفان، أو أسطورة البحر في أول عهده، بل على فكرة الخالقين التوأمين، اللذين أحدهما جيد والآخر أقل جودة أو حتى سيئ، أو أحدهما الخالق والآخر معاونه (بطل الثقافة). والأسطورة المهمة الأخرى التي يردها العلماء إلى آسيا هي أسطورة أورفيوس، ولكن الأدلة على انتشارها غير قاطعة. إلا أن بضعة أغراض أسطورية قد انتشرت تحديداً من العالم القديم، مثل الطيران السحري و«السيمبلغادات» Symplegades (الصخور المتصادمة)، أو غرض القبة السماوية التي تنتقل إلى الأعلى وإلى الأسفل.

إن ثقافة الصيد قد تحللت تدريجياً إلى سلسلة من الثقافات الإقليمية الأكثر تخصصاً زهاء 7000 - 5000 قبل التأريخ العام، وهناك أسباب للظن بأن البنى الدينية قد تغيرت وفقاً لها. وفي الحقيقة، يبدو أن ثقافات البر والبحر والقطاف الأصلية وأديانها التي ظلت مستمرة في الفترة التاريخية قد بدأت تتخذ شكلاً لها في ذلك الحين، وقد بعثت بالتغيرات التحولات البيئية والمناخية إلى حد كبير.

وحدث نشوء استثنائي في الجنوب. ففي المناطق القاحلة بازدياد في «الحوض الكبير»، تأسس الجنوب الغربي، وأجزاء من كاليفورنيا وما يطلق عليه موروث الصحراء باعتماد شديد على النباتات البرية، والبذور، والبندق. وبقي النظام الديني المناظر لذلك في أديان «الحوض الكبير» المتأخرة، وحوفظ على جزء منه كذلك في الأديان الهندية الكاليفورنية الكالكاليفورنية الكثيرة. وفي الجنوب الغربي، وعلى حين أن ثقافة «صنع السلة» هي مثال على موروث الصحراء، فقد أدت كذلك الصلة بالنشوء البستني.



وثمة دليل على أن العقاقير الرافعة للحرارة النفسية أو المحدثة للهلوسة كانت تُستخدم في المقام الأول في مناطق جمع النبات. فضمن المنطقة التي يشملها موروث الصحراء كان يجري استخدام الجيمسونوِيد Jimsonweed والبيوت Peyote (في المكسيك الشمالي) ومشروب البولك Pulque، وكذلك ولا شك التبغ؛ فكل ذلك كان مستخدماً.

نمو الأديان الزراعية

يبدو من الثبات إلى حد ما أن زراعة التبغ قد امتدت من المكسيك إلى أمريكا الشمالية مع الذرة الصفراء، لأن زراعة الذرة الصفراء والتبغ تتقاسم التوزع العام نفسه ضمن المناطق الشرقية من أمريكا الشمالية. ولكن في الجنوب الغربي بينما كانت الذرة الصفراء تُزرع كان التبغ يقطف برياً.

وكان لدخول الذرة الصفراء، أو الذرة الأمريكية، عواقب أساسية بالنسبة إلى الأديان الأصلية، لأنها غيرت تغييراً كاملاً وجهة النظر في الحياة والأنموذج الديني، وشخصية القوى فائقة الطبيعة. وكانت هناك حوافز كثيرة لهذا التغيير: تجمُّع السكان في القرى المستقرة كثيراً أو قليلاً؛ وانشغال الفكر بالبَذْر والغَرْس والحصاد، والمكانة المعظّمة للنساء (من منزلة جامعات النسل إلى منزلة منتِجات النسل، والأشكال الجديدة من التنظيم الاجتماعي (عصر الانتساب إلى الأم Matrilineage، وعند الإيروكويس Iroquois، حتى نوع من أنواع النظام الأمومي Matziarchy). وكان النموذج في هذه الأديان الزراعية هو الاهتمام بالغلال والخصب، ونشوء المنظمات الكهنوتية، وإيجاد المعابد والمزارات، وظهور الآلهة، وهن غالباً من الجنس الأنثوي (أو حتى من الخُناثى)، اللواتي يتلبسن شخصيات النباتات أو يعطين الخصب. وكانت الطقوس تنمو تباعاً في صورة أشد تعقيداً، تتضمن الأعداد الكبرى من الأعمال المتميزة، وتضحي بالنوع الدموي (وفي جملة ذلك التضحية البشرية) لأنه أوسع انتشاراً. ولكن لم يحدث في أي مكان أن أزاحت الزراعةُ الصيدَ تماماً وحلت محله، ولم يحدث ذلك بصورة خاصة في الشرق حيث كانت شعائر تشجيع نمو الذرة الصفراء والباقلاّء



والقرع هي من حيث الأساس شعائر ذبح الحيوانات نفسها. ولا ريب أن أنموذج الموت ـ و ـ الإحياء أساسي للاحتفالية الحيوانية والنباتية على السواء.

ظهور ديانة الذرة الصفراء في الجنوب الغربي

إن دخول الذرة الصفراء في أمريكا الشمالية قد حدث في موضعين، هما الجنوب الغربي والجنوب الشرقي. وكان الظهور المبكر أكثر من أي ظهور آخر هو في الجنوب الغربي حيث عُرف فيها وتم تدوينه من /3000/ إلى /2000/ قبل التأريخ العام في وديان نيو مكسيكو المرتفعة المغطاة بالأشجار. وقد تأسست الزراعة القروية بصورة راسخة في زهاء الزمن الذي وُلد فيه المسيح، وصارت فعالة بعد العام /500/ للتأريخ العام.

إن بعض التجديدات الدينية المحيطة بشبكة الذرة الصفراء والمصاحبة لها في انتشارها من المكسيك قد انكشفت من خلال الأرخيولوجيا. وأنصع الأمثلة التوضيحية يوفرها ما يسمى ثقافة الهوهوكام Hohokam في أريزونا الجنوبية. وقد كانت عميقة التأثر بأمريكا الوسطى من /500/ إلى /1200/ للتأريخ العام، عندما أَفَلَتْ فجأة، ومن المحتمل نتيجة لسقوط أنموذجها، الإمبراطورية التولتيكية Toltec في المكسيك. والدليل الأهم على التأثر الثقافي بالجنوب إنما هو التخطيط المعماري للمدن: أقنية للسقاية، وساحات حفلات إهليلجية من أجل الألعاب الطقسية، وأكوام منصة من التراب أو اللبن تسد مسد أسس لبناء معابد ذات مواقد ومذابح.

يمكن كذلك أن نرى التأثير المكسيكي في الدين في ثقافات الأناسازي Ansazi أو البويبلو Pueblo المجاورة المنحدرة إلى عصرنا. وتظهر الرموز الأمريكية الوسطى في التصاميم الطيرية التي تزخرف الخزفيات. ومن المحتمل أن الجمعيات الأخوية الدينية التي تلتقي في غرف احتفالية شبه خفية لها نموذج أولي مكسيكي، وعلى سبيل المثال، جمعيات الكاتشينا Kachina التي تذكر بمنظمات العبادة التي أحاطت بإله المطر المكسيكي تالوك Taloc.



ظهور ديانة الذرة الصفراء في الجنوب الشرقي

دخلت شبكة الذرة الصفراء في الجنوب الشرقي في وقت متأخر قليلاً عن الجنوب الغربي، ولعله في زمن ما بعد العام /1000/ قبل التأريخ العام؛ ولكن لا يوجد دليل مؤكد على الزراعة هناك حتى ميلاد المسيح. ويبدو أن التأثيرات القادمة من أمريكا الوسطى كانت المسؤولة عما يسمى «ثقافات الجُثوة على القبر»، من العام /1000/ قبل التأريخ العام إلى العام /700/ للتأريخ العام، بركاماتها الترابية، وفي جملتها الأكوام الدفنية، وعن دُماها الخزفية. وكانت ثقافة الهوبول Hopewell، وهي آخر هذه الثقافات، مطلعة على التمسك بطقوس الذرة الصفراء.

وحدث تغير كبير مع دخول ما يسمى الموروث الميسيسبي زهاء /700/ للتأريخ العام. وكانت تصطف حول المساحات العامة المستطيلة أكوام مستطيلة كبيرة مسطحة القمة ذات حجوم لم يسبق لها مثيل. وكانت الأكوام تفي بالحاجة إلى أسس للمعابد، ولذلك فإن الاسم «كومة المعبد» يُستخدم كذلك للإشارة إلى هذه الثقافات. وكانت الزراعة المكثفة تنتمي إلى هذا الموروث الجديد، الذي ازدهر في وادي الميسيسبي الأدنى والأوسط ولكنها ترسخت على وجه الخصوص في الجنوب الشرقي. وكان آخر ممثليها هم هنود الناتشيز Natchez التاريخيون في الميسيسبي الأدنى، هم معروفون بسبب نظامهم الطبقي التراتبي ذي الملك المقدس، الذي يدعى «الشمس العظيمة»، في ذروته، وبسبب مركزهم المقدس، وفي جملته المعبد والجثوات على القبور، وبسبب شبكة الشعائر المفصلة.

وندر أن وصلت الأديان الزراعية إلى مثل هذه المرحلة من التطور في أمريكا الشمالية الشرقية، ولكنها انتشرت من الحمى الجنوبي الشرقي في اتجاهات مختلفة. وامتزجت الخصائص الميسيسبية مع الخصائص الغابيّة الأقدم، وبعد العام /1000/ للتأريخ العام، مع أديان صيد السهول في وادي النهر إلى الغرب.



استعراض إقليمي

لقد نشأت أديان الشعوب الأصلية في أمريكا الشمالية على المرتكزات الموصوفة آنفاً. ومهما يكن، فثمة عوامل غير العوامل التاريخية قد أسهمت في الافتراق في الجانبيات الدينية التي حدثت في كل صقع، ولاسيما في الشمال الغربي من المحيط الهادي، وفي الجنوب الغربي، والسهول. وتتضمن هذه العوامل الشروط الجغرافية المحلية والتكليفات البيئية في الثقافات المفردة. والافتراق الديني وثيق الارتباط بالتنوع الثقافي، لأن العوامل الجغرافية والبيئية تفعل فعلها قبل كل شيء في البنية الاجتماعية والثقافية للجماعة، ثم من خلال هذه البنى تؤثر في الدين.

وبالحديث التقريبي، يمكن تقسيم أمريكا الشمالية إلى قسمين رئيسيين، هما المناطق الجبلية في الغرب، أو منظومة الجبال الصخرية، والسهل الكبير والريف الغابي باتجاه الشرق. ونسبياً نجد العدد الأكبر من القبائل والقبائل الصغيرة، التي تحيا كل منها في عزلة كبيرة بعضها عن بعض، في الغرب الجبلي. ولذلك يوجد فيها اختلاف ثقافي ليس بقليل. ومن جهة أخرى فإن الريف الشرقي الواسع، تقطنه قبائل كبيرة واسعة التشتت وعلى احتكاك حميم كل منها مع الأخرى. وتمكن رؤيتها من الوجهة الثقافية بوصفها مساحة ضخمة متمثلة نسبياً، تكون فيها الأشكال الإقليمية المختلفة غير متميزة نسبياً.

وكما لاحظ كلاك ويسلر Clark Wissler وآخرون غيره، فإن الأصقاع الجغرافية والمناطق الثقافية يماثل بعضها بعضاً بدقة. وما دامت العوامل الجغرافية والبيئية قد أثرت في الأشكال الدينية، تُظهر كلٌّ منطقة ملامح فريدة.

منطقة القطب الشمالي

إن الريف الماحل حول سواحل القطب الشمالي يسكنه الإنويت Imuit على نحو قليل متفرق، ويسكن في الجزر الأليوتية Aleutian أقرباؤهم الأليوت Aleut. وتحمل ديانة الإنويت كل سمات ديانة صيدية، بتركيزها على المعتقدات والشعائر المرتبطة بالحيوانات وعلى الشامانية. والشعائر الصيدية متشابكة بعض



الشيء، ولاسيما في ألاسكا حيث تركز على الحوت (توجد أعياد الحوت عند النوتكا Nootka كذلك في الساحل الشمالي الغربي والتشوكتشي Chukchi والكورياك Koriak في سيبيريا). والدور الكبير تقوم به سيدة حيوانات البحر، التي تدعى سِدْنا Sedna عند الإنويت الوسطيين. وهي تبرز في الطقوس الشامانية: فعندما تُنتهك المحرمات يتسخ شعرها، وفي سَوْرة غضبها تحجز الحيوانات: فتكون مهمة الشامان في الجلسة الروحية أن ينزل إلى بيتها في قعر البحر وينظف شعرها فتُعتِق الحيوانات من جديد. [انظر ديانة الإنويت Inuit Religion وسدنا Sedna].

المناطق المجاورة لدائرة القطب الشمالي

إن منطقة فسيحة من الغابات الصنوبرية، والبحيرات، والسبخات في ألاسكا وكندا الداخليتين، هي المنطقة المجاورة لدائرة القطب الشمالي يسكنها بأعداد قليلة ومتفرقة الهنود الناطقون باللغة الأثاباسْكانية Athapascan في نصفها الشرقي، والأثاباسكانيون Athapascans قادمون متأخرون من سيبيريا، ربما كان وصولهم في زهاء العام /9000/ قبل التأريخ العام؛ وانتساباتهم اللغوية هي إلى اللغات التيبتية ـ الصينية. وتحافظ القبائل الألغونكية Algonquian على الخصائص الدينية التي تربطهم بصورة وثيقة بالثقافة المحيطة بالقطب الشمالي.

وتستقر في المنطقة ثقافات الصيد ذات الطرائد التي في داخل البلد، وعلى الخصوص الأيّل الأمريكي الشمالي والأيّل الأمريكي ذو الحدبة، بوصفها موارد غذائية. والناس منظمون في زمر تملك ساحات صيد محجوزة لاستخدامهم الحصري.

والدين يهيمن على التمسك بالشعائر الصيدية وإلى حد ما الشامانية. والتمسك بالطقوس الدبية واسع الانتشار، ومحرمات الصيد شائعة للغاية. وحمّامات عرق الجسم تمنح مزاولي الشعائر الطهارة قبل الصيد والاحتفالات المهمة. والسعي إلى الرؤيا وإلى الروح الحارسة شائع نوعاً ما. وتتميز الشامانية بشعائر الخيمة الهزازة، وهي تؤدى في العادة من أجل التكهن. وتتميز كذلك بالتنبؤ من فراشة عظم الكتب (التنبؤ بالمستقبل بمعاينة فراشات عظم الكتف عند الحيوانات).



وتُظهر الجماعات الأثاباسكانية Athapascan والألغونكية Algonquian نشوءاً منفصلاً: تتمسك الأولى بطقوس سن البلوغ عند الفتيات وتخاف من موتاها؛ والثانية معروفة بإيمان قوي بإله عليّ، وبنظام سادة الحيوانات المتّسق (الذي يكون فيه لكل نوع سيده)، وبرهبة من المسوخ آكلي لحوم نوعهم، الذي يُطلَق عليهم ويندیغو Windigo.

الأراضي الحَرَجية الشمالية الشرقية

كانت الأراضي الحرجية الشمالية الشرقية، المغطاة فيما مضى بالأشجار الصنوبرية والسالخة، عامرة بأعداد كبيرة من سكان القبائل الألغونكية Algonquian والإيروكوانية Iroquoion والناطقة بلغة السو. وفي الأزمنة التاريخية وأزمنة ما قبل ظهور الكتابة كانت الزراعة والصيد يمارسان، وتمارسهما على وجه الخصوص الجماعات الإيروكوانية؛ وكان أفراد القبائل الألغونكية صيادين مع بَستَنَة محدودة فقط. وكانت الأنظمة الاجتماعية لهذه الجماعات معقدة غالباً، وفيها جماعات ذات خط قرابة أحادي، وتنظيم عشائري، وزعامة.

وينعكس الميراث الاقتصادي المزدوج إلى حد ما في النموذج الديني. فيركز الصيادون على شعائر الصيد ومساعي الرؤيا، ويركز الزراع على الشعائر والمعتقدات التي تحيط بالغلال. وكانت لدى الإيروكوئيين Iroquoian، مثلاً، سلسلة من المناسك الفلكية للاحتفال بزرع الأخوات الثلاث وإيناعها وحصدها: الذرة الصفراء والقرع والباقلاء. والاحتفال بمنتصف الشتاء، الذي كان في السابق احتفالاً بسنة جديدة بإشعال نار جديدة والتضحية بكلب أبيض، إنما هو الحدث الطقسي الأهم. وكما هو الأمر في الطقوس الأخرى الكثيرة عند الشعوب الزراعية، كان يجري الانتباه الشديد إلى الميت، التي ترتّب على شرفة الأعياد الدينية.



الأراضي الحرجية الجنوبية الشرقية

في الغابات السالخة التي تطرح أوراقها سنوياً، بأراضيها المعشوشبة التي تقل فيها الأشجار وسبخاتها، كانت القبائل ذات السلالة الموسكوجية Muskogean، التي تتخللها الجماعات السيوئية Siouan والتشيروكيون Cherokee الناطقون باللغة الإيروكوانية Iroquoian، قد حافظت على ثقافة هامشية رفيعة، هي البقايا الأخيرة من الثقافة الميسيسبية فيما قبل التاريخ. وكان الهنود الجنوبيون الشرقيون، وعلى الأقل في بداية العهد التاريخي، منهمكين على الغالب في الزراعة، وكان نظامهم السياسي الاجتماعي متوافقاً مع هذا الواقع. وهكذا فقد كان لدى الكريك Creek نظام عشيرة أمومي، فيه عشائر تابعة لبطون وأفخاذ على حد سواء. وكانت للأخيرة وظائف احتفالية، كثيراً ما تنفذ في ألعاب الكرة.

والصفة المميزة للدين الكريكي Creek هي التأكيد المنصب على التمسك بالطقوس وعلى الوظائف الكهنوتية. وكان الكهنة، الذين تعلموا سراً في الغابات، والذين يتذكرون على طول الخطوط مسعى الرؤيا، ينقسمون إلى عدة فئات: فئة كانت مسؤولة عن أمور العبادة المقدسة، وأخرى عن الأمور الإلهية الخفية (مثل أسباب المرض)، وتبقى هناك فئة كانت تشفي الناس من المرض. وحتى اليوم، فإن الدور الأكبر في المراسم العلاجية هو تلاوة النصوص المقدسة.

وأهم طقس ديني هو طقس حصاد الذرة الصفراء، الذي يدعى البسك Busk. وهو كذلك طقس السنة الجديدة، الذي تُطفأ فيه النيران القديمة وتُشعَل نار جديدة ويطهر الناس أنفسهم طقسياً من خلال الاغتسال واحتساء المُقيِّئ.

المروج والسهول

إن المنطقة طويلة العشب (مع بعض الأرض الخضراء الشَّجيرة والأرض الحرجية التي في قاعدتها نهر) بين الأراضي الحرجية في الشرق والسهول المرتفعة في الغرب تُعرف باسم المروج. والسهول هي الريف قصير العشب قليل الأشجار، الأكثر جفافاً من أن يصلح للزراعة، والممتد نحو الجبال وأشباه الصحارى في الغرب الأقصى. (في كندا، يشار في بعض الأحيان إلى «المروج» بالسهول الكبيرة).



وكانت الثقافة التاريخية قد تشكلت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر عندما جعل تحصيل الخيل الأمكنة المفتوحة على اتساعها من السهل على القبائل المجاورة الوصول إليها وأرغم التمدد الأبيض هنود الغابات على مغادرة ريفهم الوطني إلى المناطق الجافة الجرداء، فهاجرت القبائل الألغونكية Algonquian والسو من الشرق والشمال الشرقي، والقبائل الكدّوئية Caddoan من الجنوب. وكفّت عدة قبائل عن ممارسة البستنة (الغراب The Crow والشايان Cheyenne) وتحولوا إلى صيادين للجواميس البرية، ولكنهم حافظوا على أجزاء من نظامهم الاجتماعي والسياسي القديم. وفي الغرب، شغلت الجماعات الشوشونية Shoshonean الأرض التي كانت تحتلها تقليدياً، وشقت جماعات الأثاباسكانيين Athapascans ـ ومنهم مثلاً، الأباتشي Apache ـ طريقها بالكد إلى الأجزاء الجنوبية من المنطقة.

وبينما قد تُعدّ المروج محيطاً للغابات الشرقية، تقدم منطقة السهول شبكتها الثقافية والدينية المتأخرة زمنياً. والدين هو مزيج من التمسك المكتسب بالطقوس الزراعية وأنظمة الاعتقاد عند الصيادين. والاحتفال الأكبر بالسنة الجديدة هو «رقصة الشمس» التي يظهر فيها الزهد والرقص والصلاة والشفاء. وتتركز الأشكال الأخرى من الإكثار من الطقوس الدينية حول الصُّرر القبلية والشعيرية، والطقس المعروف باسم «رقصة الغليون ذي القصبة الطويلة» أو «رقصة الغليون». وثمة ترجيم كثير ومفهوم متقدم للألوهة. وشبكة الرؤيا والروح الحارسة جيدة النشوء. وعند الهنود الحديثين أصبح الماثل الديني في السهل الأنموذج لديانة عموم الهنود، متجاوزاً الحدود القبلية والثقافية.

الساحل الشمالي الغربي

كان خط الساحل المتقطع، والجبال المرتفعة، ومخارق الساحل الشمالي الغربي العميقة التي تكتنفها الصخور العالية هي وطن التلينجيت Tlingit والهايدا Haida والقبائل التسيمشية Tsimshian والواكاشية Wakashan وبعض المجموعات الساحلية السالية Salish والتشينوكية Chinookan في الجنوب. وهؤلاء الهنود، بأعمدتهم الطوطمية، ومنازلهم الخشبية وزوارقهم الخفيفة



الصغيرة، وبألبسة رؤوسهم التي تذكّر بالقبّعات الآسيوية الشرقية مخروطية الأشكال، يخلقون انطباعاً غير أمريكي، انطباعاً يقويه نظامهم الاجتماعي ذو الأعياد الدينية ذات المباريات مع توزيع الجوائز (المُتلَفات Potlatches هي الأعياد التي تتصف بالإسراف في العطايا إلى حد إتلاف مال المضيف) القاصد إلى «إخجال» الضيوف المدعوين فيزيد بذلك جاه المضيف. ومن الواضح أنه كانت هناك اتصالات بالثقافات الآسيوية الشمالية والشرقية على السواء، على الرغم من أن طبيعة هذا التبادل غير مفهومة إلا قليلاً. ويبدو أن الطبقة التحتية الأساسية هي ثقافة صيد السمك التي ظهرت على كلا جانبي المحيط الهادي الشمالي وأنشأت ثقافتي الإنويت Inuit والساحل الشمالي الغربي على السواء. والحياة الحيوانية والسمكية التي تنعم بالوفرة على امتداد الساحل، مع الحياة العشبية والحيوانية الغنية في الغابات الكثيفة، قد وفرت مستوى معيشياً بزّ في بعض الأحيان المستوى المعيشي للمزراعين. ولعله ليس بمدهش أن ظهر هنا التمييز بين المصافّ، القائم جزئياً على أساس الغنى والعبودية.

ويتميز الدين في قسم منه بارتباطه بنشاطات صيادي البر والبحر، وفي قسم آخر بجمعياته السرية المتكيفة مع البنية الاجتماعية المعقدة. والطقسية الحيوانية متركزة على الحيوانات البحرية، وثمة أرواح بحرية كثيرة في هيئات حيوانية. وللموتى مجالهم، أو أحد مجالاتهم، في قعر البحر. وكانت الجمعيات السرية تُدخِل في عضويتها الأفراد الذين لهم حق موروث في إقامة الاتصال بنوع معين من الحارس الروحي. والجمعيتان الشهيرتان هما «الجمعية الذئبية» عند النوتكا Nootka و«جمعية آكلي لحم نوعهم» عند الكواكيوتل Kwakiutl. والامتلاك من قبل الأرواح قد جرى في الشامانية، التي بلغت درجة رفيعة من التطور في أمريكا.

الهضبة

إن المنطقة الواقعة بين الطُّور، التي تشتمل على كولومبيا ومسايل نهر فريزر، تُعرف باسم «الهضبة»؛ وكانت تسكنها القبائل السالية Salish والشاهابتية Shahaptin التي عاشت على السمك، وفي الدرجة الثانية على الحيوانات البرية وجذور الأرض. والأرض مغطاة في جانب منها بالأشجار، وهي في جانب آخر



سهب مكتومّ العشب. وساحتها الثقافية هي فرع لثقافة الصيد في المناطق المجاورة للقطب الشمالي، عدلتها تأثيرات من الساحل الشمالي الغربي والسهول. وقد تألفت الجماعة السياسية الاجتماعية من القرية، تحت السيطرة الرسمية من رئيس وراثي.

وكان هنود الهضبة يشددون في دينهم على التركيب الرؤوي والطقوس الغذائية. وكانت مساعي الرؤيا يأخذها على أنفسهم عند سن البلوغ أفراد كلا الجنسين. وكانت العلاقة بين الروح الحارسة وزبونه تُعلَن في «رقصة الشتاء» أو «رقصة الربيع»، وهي طقس يتم تحت إشراف رجل من رجال الطب، كانت الروح قد تلبّست شخصيته.

وكانت الاحتفالات المهمة هي طقوس المولود الأول، وطقوس الثمار الأولى، وطقس سمك السلمون Salmon الأول. وفي هذا الطقس الأخير، الذي يوجهه من يسمى رئيس السلمون الذي كان لديه السلمون بوصفه أحد أرواحه الحارسة)، فيرحَّب بالسلمون الأول ويؤهَّل بـ «زعيمه» بمراسم احتفالية خاصة.

الحوض الكبير

كان الحوض الكبير، وهو منطقة جافة من الرمال وأشباه الصحراء، تسكنه الجماعات الشوشونية Shoshonean (النومية Numic)، وبعضها، مثل الغوسيوتة Gosiute، هي أشد الجماعات الأمريكية الشمالية فقراً مدقعاً. وقد وفرت البذور والبندق والقوارض الغذاء الأساسي. وكان النظام الاجتماعي على الأغلب متألفاً من عناصر لا علاقة لبعضها ببعض. وكانت الصورة الجانبية الثقافية تمثل بقية من بقايا موروث الصحراء القديم.

وكان المثال الديني متكيفاً بدقة مع أسلوب الحياة القائم على الضروريات المجردة. وكان على الصيادين أن تباركهم الأرواح بالرؤى ليكونوا ناجحين، ولكن كانت ثمة زيادة تفصيلية صغيرة على معتقدات الروح الحارسة. فرجال الطب قد تخصصوا بالقوى؛ فعلى سبيل المثال، كان طبيب الظبي يجذب الظباء بالغناء. وكانت مراسم الحصاد رقصات مستديرة تقدَّم فيها آيات الحمد إلى الكائن الأعظم.



كاليفورنيا

على حين أن الأجزاء الشمالية والشرقية والجنوبية من كاليفورنيا كانت محيطة بالساحل الشمالي الغربي، فإن الحوض الكبير، والمناطق الثقافية الجنوبية الغربية، وبحسب الترتيب، الوديان الوسطى والأرض الساحلية قد شكلت منطقة ثقافية منفصلة، معروفة باسم منطقة كاليفورنيا، تسكنها بصورة كثيفة الجماعات البنوتية Penutian والهوكية Hokan والنومية Numic. وقد نذر هؤلاء السكان الأصليون، الذين يعيشون في مناخ معتدل، أنفسهم للجمع وصيد البر وصيد البحر. وكان قوام غذائهم يتألف من النباتات البرية وثمارها، خصوصاً جوز البلوط، وجميعها موجودة بوفرة. وكانت الوحدة السياسية هي في العادة القرية (بزعامة مختار)، ولكنها كانت في بعض الأحيان سلسلة النسب.

وفي هذه المنطقة الثقافية المتنوعة كانت التعبيرات الدينية أشد اختلافاً. وكانت كاليفورنيا الشمالية الوسطى معروفة بمفهومها الرفيع للكائن الأعظم وبإدخالها الشبان في الجمعيات الدينية، مثل جمعيات الكوكْسُو Kuksu والشبح والهسي Hesi. وكانت المساعي المتجهة إلى الأرواح الحارسة نادرة، وكان الأطباء يستقبلون الرؤى التي لا ينشدها الناس. وفي الجزء الجنوبي من المنطقة، كانت مراسم الابتداء يصحبها تناول العقاقير المحضَّرة من الجيمسونويد Jimsonweed والأعمال الرمزية المتنوعة التي تشير إلى الموت والولادة الجديدة. وفي بعض الأمكنة كانت هناك احتفالات كبيرة بذكرى الموتى.

الجنوب الغربي

كان الجنوب الغربي، وهو بر صحراوي بهي تتخلله بعض الواحات، ولاسيما على امتداد الريو غرانده Rio Grande، تسكنه جماعات الصيد والزراعة المتحدرة من البومان Puman واليومان Yuman وصيادون سابقون أمثال الأباتشي Apache والنافاجو Navajo الأثاباسكانيين Athapascan ـ الذين لم يصلوا إلى هذا المكان حتى زهاء العام /1500/ للتأريخ العام ـ وشعوب البويبلو Pueblo، وهي جماعات زراعة مركزِّة تنتسب في معظمها إلى أسرتي



اللغتين التانونية Tanoan والكيريسانية Keresan. وسأركز هنا على جماعات البويبلو، المتحدرة من الثقافة الأناسازية Anasazi ما قبل التاريخية. وثقافتهم مشهورة بمنازلهم الجماعية الكبيرة على السهول المرتفعة شديدة الانحدار من جوانبها، وبستنتها المركزة (مع الري في منطقة الريوغرانده) وطقسيتها المعقدة والجميلة. وكل بلدة هي وحدة مستقلة يحكمها رؤساء الجمعيات الدينية.

ويتخلل الدين كل جوانب حياة البويبلو. والمجموعة الغنية من المراسيم التي تدل على أقسام السنة تجريها جمعيات دينية مختلفة. وهدفها الشامل هو خلق الانسجام مع سلطات المطر والخصب، التي يرمز إليها الأسلاف، وأرواح المطر والسحاب، والشمس. ولكل جمعية كهنوتها، وأتباعها، وصررها المقدسة، ودورتها الاحتفالية. وتوجد كذلك جمعيات طبية لمعالجة الأمراض - فليس لرجل الطب الملهم صاحب الرؤيا مكان في هذه الثقافة الكهنوتية الجماعية. وليست ثمة جمعيات هندية أمريكية أخرى تضع تأكيداً شديداً على التمسك بالطقوس الدينية كما تضع البويبلو. وتكاد كائناتها الخارقة للطبيعة أن تكون بعيدة عن تصور العقل لولا الشعائر التي من خلالها تتجلى(*).

(*) Ake Hutkrants, Norht American Religions - an overview. In: Mezcea Eliade, edt., Encyclopedia of Religion, Macmillan, London 1987.



كانت كميات ضخمة من القصص قد جُمعت من الشعوب الأصلية لأمريكا الشمالية، ولاسيما في أواخر القرن التاسع عشر وأوائلِ القرن العشرين. ومع ذلك، يؤخذ على المدوَّن أن القصص التي دونت نادراً ما كانتِ موضوعة على نحو يفي بالغرض في سياقاتها الثقافية والتاريخية. وفي حين يوجد نص القصة، ففي أغلب الأحيان يكون القليل هو المعروف عن سارد القصة، وعن الوضع الذي رويت فيه القصة، وفي بعض الأحيان حتى عن الثقافة التي أتت منها. ويكاد ينعدم الوصف الوافي لحادثة مروية، بما في ذلك عناصرِ أسلوب الأداء، والظروف المحرضة، وتركيب الجمهور واستجاباته. وعلاوةً، فقد كان ثمة اهتمام ضئيل بصورة ملحوظة بالدراسة التأويلية لهذا الأدب.

الأسطورة والحكاية والسيرة البطولية

لا يوجد معيار لاستخدام مصطلح «الأسطورة» لتمييز قطعة أو نمط من المأثور الشفهي الأمريكي الأصلي. ولم يميز علماء الأنثروبولوجيا والمأثورات القومية في جل الأحيان بين الأسطورة Myth والمصطلح المرتبط به «الحكاية» Tale، مستخدمين كليهما ببساطة للإشارة إلى المسرودات أو القصص. وحين يقام تفريق تُستخدم في العادة عدة ضوابط. فالأساطير مقدسة في حين أن الحكايات ليست كذلك. والأساطير حقيقية في حين أن الحكايات ليست كذلك. وشخصيات الأساطير آلهة وشخصيات أزلية؛ والبشر والحيوانات هم الشخصيات المألوفة في الحكايات. وتعالج الأساطير الخَلْق في فجر الزمان أو التحولات التي تحدث في العهد ما قبل البشري. وتروي الحكايات عن الأحداث الأخيولية والسخيفة. وفي بعض الأحيان يجري تمييز فرع رئيس من الحكاية أو صنف منفصل تماماً من المسرود على أنه «سيرة بطولية» Legend؛ والسيرة البطولية أقرب إلى التاريخ والشؤون البشرية. ويؤرِّخ هذا التصنيف الثلاثي من التمييزات التي قام بها ياكوب غريم Jakob Grimm في أوائل القرن التاسع عشر.



وتركز هذه الطريقة في تصنيف المأثورات الشفهية الأمريكية الأصلية على مضمون القصة الذي يجري النظر فيه من حيث المعايير الخارجية. وتشتمل المعايير التصنيفية الأخرى على سياق القصة ووظيفتها ما دام هذان الأمران قد يتغيران بالنسبة إلى القصة نفسها عبر الزمن ومن ثقافة إلى ثقافة. وفي أوائل 1915، ألح فرانتس بوس Franz Boas على أن تُدرس التصنيفات المحلية؛ ومهما يكن، فإن الدراسة بكامل العُدّة للتصنيفات المحلية للمأثورات الشفوية لم تجر البتة.

ومن وجهة نظر الدراسة الأكاديمية للدين، وصلت «الأسطورة» إلى أن تكون مستخدمة على نطاق واسع للإشارة إلى المسرودات التي لها أهمية دينية كبيرة. وهي تُستخدم على العموم كذلك، ولكن على نطاق أضيق، للإشارة إلى مسرودات الخَلْق والتحولات الكونية. وأمثال هذه الحوادث موضوعة في الزمن الأول، وضعاً يشير إلى أن المسرود والحوادث التي يسردها جوهرية.

وبصورة مغايرة، ومن وجهة النظر الأمريكية الأصلية الحديثة، فإن لكلمة «الأسطورة» المعنى الذي تحمله الكلمة في الاستخدام العام: إنها تشير إلى خطأ تصوُّر أو إلى قصة لا أساس لها. فهي عند الكثيرين من الأمريكيين الأصليين تدل على فقدان الحساسية وسوء الفهم من قبل الذين يستخدمونها لقصصهم. والعناية بالحساسية المحلية هي كل شيء ولكنها غائبة تماماً عن دراسات المأثورات الشفوية الأمريكية الأصلية وتقديماتها التي تستخدم مصطلحي «الأسطورة» و«الأسطوريات».

أنماط القصة في أمريكا

إن للكثير جداً من القصص في أمريكا صلة بالخلق أو الأصول الناجمة عن التحولات الكونية؛ وكثيراً ما تتضايف هذه القصص مع أنماط القصة الموجودة في كل أنحاء العالم. ولأكثر القبائل في أمريكا الشمالية قصص تروي عن بداية العالم الذي يعاش فيه حالياً (لا العالم قبل زمن طويل)؛ عن أصل البشر؛ وأصل النباتات والحيوانات؛ وأصل الشمس والقمر والنجوم؛ وأصل نواحي الوضع البشري كالموت والمرض والكسل والنشاط الجنسي. وسوف ألخص أنماط هذه القصص، مع مناقشة أشكاله المتباينة وتنوعاتها الجغرافية.



غواص الأرض

إن الملح المميز لنمط قصة غواص الأرض، كما يدل المصطلح الذي يشير إليه، هو إسناد أصل الأرض إلى حاصل عمل شخص يغوص إلى قعر المياه الأزلية للحصول على قليل من الرمل أو التراب ليخلق منه الأرض. والغواص هو في الأعم حيوان، ويوجد في العادة عدد من هؤلاء الغواصين الذين يحاولون بالتتابع أن يغوصوا بحثاً عن التراب. ولا ينجح إلا الغواص الأخير، ويُمضي هذا الشخص عادة زمناً بالغ الطول، وعندما يطفو على سطح الماء يكون قد مات أو أوشك على الموت، سواء أكان أنثى أم ذكراً. وإلى جانب الغواصين هناك شخص خالق أيضاً، ومهمة الخلق هي أخذ حفنة الرمل أو التراب، وتوسيع هذه الأرض التي في طور النشأة بالعَجْن، والتمطيط، وغناء أغنيات الخلق، أو ببعض الوسائل الأخرى وجعلها في حجمها الحالي. وعندئذ تطفو الأرض المخلوقة فوق المياه الموجودة منذ الأزل. وفي بعض الأحيان لا تكون جيدة الرسو، فتهتز وتترجرج. ويُحَللّ هذا الوضع بنصب أعمدة في الاتجاهات الأصلية أو القيام بإجراء أمني آخر يرتبط عادة بمقاصد موجَّهة.

وتنتهي قصص غواص الأرض في العادة بمعاينة ما بعد الخلق؛ فيرسل الخالق شخصاً في رحلة لمعاينة العالم المصنوع حديثاً وقياس مداه. وكما هذا الديدن فإن هؤلاء الأشخاص لا يتولون أمر العمل المعهود به إليهم وحسب، بل يتربصون لإشباع اهتماماتهم ورغائبهم. ونتيجة لهذا العمل المحرَّم، يحوَّل الشخص بطريقة تفسر طبيعته أو طبيعتها. وفي إحدى القصص يرسَل (الحدأة) إلى الخارج ولكنها يتوقف عن الأكل. فيعاقَب ويحكم عليه بأن يأكل الجثث، ومن هنا فإن الحِدان أَكَلَة الجيف.

إن هذا النمط من قصة الخلق موجود في كل أمريكا الشمالية وهو بالتأكيد النمط القصصي الأعم والأوسع انتشاراً في المنطقة. وهو في بعض المواقع لا يظهر إلا بوصفه موضوعاً طارئاً، على حين أنه في مكان آخر ينمو حتى يصير قصصاً موضوعة بكامل العناية وتحتوي على التفاصيل المدهش ومئات العناصر. وهذه القصص موضوعة في بداية الزمان أو في زمن تالٍ للعهد الذي انتهى



بالحدث الجائح الذي هو دمار العالم بالطوفان. [للمزيد من البحث في أساطير غواص الأرض في أمريكا الشمالية، انظر North American Indians, Article on Indians of the Far North].

الظهور

في قصص الخلق الدائرة حول نمط الظهور، يوجد العالم في أول الأمر من دون أن يوصف خَلْقه أو يفسَّر بأية طريقة. وتوجد كذلك شعوب تعيش في أسفل سطح الأرض الحالية عندما تبدأ القصة. وهذا النمط من القصة معني بصعود هؤلاء البشر وبحثهم عن العالم الصالح للسكنى أو سفرهم إليه: هو يدور حول المكان المناسب في العالم أكثر مما يدور حول الخلق الكوني. وإن نمطين رئيسيين من القصص هما على الدوام جزء من أسطوريات الظهور: قصة رحلة الظهور إلى سطح الأرض وقصة النزوحات من مكان الظهور إلى موقع القرية الحالية أو أرض الوطن. والقسم المميز هو قصة رحلة الظهور. والمأزق الحرج لأولئك في أعماق الأرض هو في العادة مأزق الظلام والحرمان والقَذَر والجهل. وعلى شعوب الظهور السابق أن ينتظروا الشخصيات البطولية، التي يسميها إله أو إلهة، لتأتي إليهم وتشيّعهم في رحلتهم للظهور. وقد تكون الرحلة شاقة، والدرب غير معروف بصورة جيدة. وفي بعض الأحيان لا يكون ثمة سبيل إلى الخروج من العالم الأسفل؛ وعندئذ، وبأسلوب شبيه بغوص غواص الأرض على التراب، يحاول أشخاص مختلفون، أو حيوانات أكثر مما هو معهود، أن يخترقوا سطح الأرض من الأسفل. وقد يخفق الكثيرون قبل أن ينجح واحد. ويمكن أن تكون وسيلة الصعود دالية أو شجرة أو قصبة أو جبلاً. وهي تكبر سحرياً وتحمل الناس إلى الأعلى باتجاه العالم الجديد. وفي بعض الأحيان يؤسس تتابع الظهور النظامَ الاجتماعي الشامل: فتظهر شعوب من قبائل أو عشائر كثيرة، تشمل في بعض الأحيان الأمريكيين الأوروبيين، في تتابع متضايف مع المكانة أو الغنى المادي أو الخُلُق. وأحياناً، تكون قناة الظهور مغلقة أمام كل القادرين على الظهور، ويكون السبب في أكثر الأحيان أن أحدهم يتحدى محرَّماً، والنتيجة هي أن بعض الناس يُتركون إلى الأبد في العالم السفلي.



وليست قصة الظهور مصحوبة على الدوام بقصة نزوح، ولكن مثل هذا النموذج شائع للغاية. وبعد الظهور، يكتشف الناس أن المكان الذي وصلوا إليه ليس مناسباً. فعلى الناس عندئذ أن ينزحوا إلى موقع قريتهم أو أرضهم الحالية. وقد يكون النزوح تجوالاً في البحث عن موضع مناسب، أو قد يكون رحلة موجَّهة نبوياً إلى مكان مسمى. وتوجد كذلك قصص نزوح مستقلة عن قصص الظهور، وقد يكون كل جزء في أي تركيب بسيطاً أو مفصلاً بعناية. وليست قصص الظهور عامة مثل قصص غواص الأرض، ولكنها موجودة على نطاق واسع في كل ما يطلق عليه الآن الولايات المتحدة، مع القليل من الانتشار المدوَّن في كندا الجنوبية.

[انظر كذلك، North American Indians, Article on Indians of the Southwest].

خالقان

إن النمط الآخر من قصة الخلق الذي يظهر على نطاق واسع في أمريكا الشمالية، ولاسيما في جميع أنحاء الولايات المتحدة، هو النمط الذي يُبرز خالقين. والأشخاص الخالقون هم في العادة متخاصمون وخَلْق العالم هو حصيلة صراعاتهم. وكثيراً ما يكون الخالقان مترابطين، وهما يتفاعلان بطرق متعددة. وهما في جل الأحيان أخوان، وأختان، وعم وابن أخيه، وأب وابنه، أو مجرد شخصين قويين يتلاقيان في فعل صنع العالم وفقاً لأساليبهما وخططهما الخاصة بهما. وفي المألوف توجد عناصر المنافسة، وإثنينية الخير والشر، والقوى الإيجابية المتعارضة مع القوى السلبية. والمثال المعروف هو القصة الإيروكوانية Iroquoian التي يخلق فيها العالَم أخوان، أحدهما جيد والآخر سيئ. والأخ الجيد هو المثال النوعي للبشر، في حين أن الأخ السيئ يتتبعه ويقلب بعض الخير، مُدخِلاً العناصر التي تعيق حركة الحياة الإنسانية، كالمرض، والآفة الزراعية، والأوبئة، والحيوانات الخطرة. وفي لحظة الذروة يلتقي الأخوان عند حافة العالم في مبارزة فاصلة حاسمة: فمن يستطيع أن يحرك الجبل إلى أبعد سيكون الفائز. ويحاول الأخ السيئ أولاً. وبعد جهد جهيد يحرك الجبل قليلاً. وحين يلتفت نحو الأخ الجيد ينقل الأخ الجيد الجبل من دون عناء إلى مقابل ظهر الأخ السيئ. وباستدارة الأخ السيئ إلى الوراء للافتخار بإنجازه،



يهشم أنفه على الجبل ويلويّه محولاً إياه إلى شكل مشوه بصورة دائمة. ثم يستبقي الأخ الجيد على حياته على حساب أن يصبح الأنموذج لمجتمع «الوجه الكاذب» بتكريس نفسه للشفاء من المرض.

السرقة

إن قصص سرقة النور والنار والماء والطرائد والسمك والأشياء الكثيرة الأخرى الضرورية للحياة الإنسانية موجودة بصورة واسعة، ولكن على وجه الخصوص في أمريكا الشمالية الغربية من كل الطريق الجنوبية الغربية شمالاً إلى منطقة الساحل الغربي الشمالي. وكما هي الحال في قصة الظهور، فإن قصص السرقة لا تفسر الخلق بمقدار ما تفسر التحول الذي حدث في أول الزمان. والشرط الذي يحرض على العمل في هذا النمط من القصة هو فقدان شيء أو الافتقار إلى شيء ـ من قبيل النور أو الطرائد ـ يكون ضرورياً للحياة الإنسانية. وغالباً ما كان يكتم سرَّه المَرَدَة أو الأغوال أو الآلهة الذين يقيمون في مكان يتعذر الوصول إليه. وتركز القصة على شخصية بطولية تدخل، من خلال الشجاعة أو المثابرة أو السحر، وفي بعض الأحيان يساعده تمويه بارع، في المكان الذي تحفظ فيه ضرورية الحياة المفقودة. وبالسرقة، يحقق البطل إعتاق هذه الضرورية، ومن ثمة تصبح الحياة ممكنة. ويضاف في بعض الأحيان انحراف أخلاقي عندما يُحَطّ من قدر البطل العائد أو يجافى؛ والنتيجة هي أن الشروط المثالية التي كانت ستوجد تضيع، فيؤدي ذلك بالتالي إلى القلق والضيق.

والد العالم

جرى أحياناً تحديد علم نشوء الكون من طراز والد العالم وتمييزه من غيره، ولاسيما في شمال الجنوب الغربي الأمريكي. ومن أثر الأمثلة المستشهد بها شيوعاً قصص قبيلتي لويسن Luesen وديبغوين Dieguen من كاليفورنيا الجنوبية. ويوجد في هذه القصص إيحاء بالخلق الجنسي، ومع ذلك فإن الإعمال الدقيق للفكر في الأمثلة المعروفة يشير من طرف خفي إلى أنها أشبه ما تكون بنمط قصة الخالقين. والشخصيتان الأزليتان هما أخت وأخ، وتنتهي صراعاتهما



على الهيمنة بتعدي الأخ جنسياً على أخته (التي تنجب فيما بعد بعض مظاهر العالم، التي تتضمن في العادة قطعة صغيرة من الأرض). والمثال الآخر المستشهد به عموماً على خلق والد العالم هو قصة الخلق عند الزوني Zuni التي دوّنها فرانك هـ. كوشينغ Frank H. Cushing في أواخر القرن التاسع عشر. ومهما يكن، فليس في روايات الخلق الزونية Zuni الكثيرة المدوَّنة لاحقاً ما يشتمل على الخلق الجنسي من قبل الأب السماء والأم الأرض، ذلك الخلق الذي أخبرنا به كوشينغ. وعلى ذلك لا بد أن نستخلص أنه إذا كان ثمة دليل على وجود علم نشوء الكون القائم على والد العالم في أمريكا الشمالية فهو دليل صغير.

الأصول النباتية والحيوانية

إن قصص أصل النباتات والحيوانات كثيرة الشيوع في كل أنحاء أمريكا الشمالية، وبصورة واضحة في تضايفها مع النماذج الغذائية لكل قبيلة من القبائل. ومن أشد قصص هذا النمط انتشاراً وتعقيداً قصص «امرأة الذرة» الموجودة في كل أقسام أمريكا الشمالية التي تنمو فيها الذرة الصفراء. والملمح البارز للكثير من هذه القصص إنما هو ورطة «امرأة الذرة» في إبان الأحداث التي تُدخِل النبات في الفلاحة البشرية. وامرأة الذرة، وعلى وجه الخصوص في صيغ منطقة الغابات الجنوبية الشرقية، تنتج الذرة بإزالة الوسخ من جسمها بـ «الفرك»، أو بإخراجها الحبوب بالتغوّط. ولا يحتاج الناس في هذا العهد الأول إلى العمل من أجل الطعام، فهم يتلقونه هبة من (امرأة الذرة) وأخيراً يلاحظ عدة أشخاص «امرأة الذرة» وهي تذهب لجمع الطعام ويكتشفون كيف تنتجه. وإذا يملؤهم ما يرونه بالخيبة والتقزز، يتهمونها بممارسة السحر ويتأهبون لقتلها. وإذ تعلم «امرأة الذرة» قدرها من خلال معرفتها بالغيب تقول لقتلتها ماذا عليهم أن يفعلوا بجسدها؛ فعلى نحو نموذجي، يجب أن يجرَّ جسمها النازف حوالي الحقول المحروثة، ولكن على الناس في هذا الوقت أن يتعهدوا النباتات بالعناية لكي يتلقوا الغذاء الذي يمد بأسباب الحياة.



وكثيراً ما تظهر «امرأة الذرة» عند قبائل البويبلو Pueblo في جماعات أربع محددة بألوان أربعة. والذرة المشخصة محدَّدة بأنها الأم بالنسبة إلى الناس، وهكذا فهي متواحدة مع الحياة نفسها. و«امرأة الذرة» بوصفها «امرأة صفراء» هي شخصية في سلسلة من القصص المديدة عن امرأة شابة مغامِرة. وقد تشير المرأة الصفراء خفية حتى إلى عناصر الشخصية المحتالة.

وقصص الأصل الحيواني معروفة على نطاق واسع في أنحاء أمريكا الشمالية. ويروي الإنويت Inuit (الإسكيمو) قصصاً عن سدْنا Sedna، وهي عروس متمنعة تتزوج في المآل زوجاً خادعاً. وبعدئذ، يزورها أبوها فلا يجدها إلا بائسة في بيت زوجها. والأب في محاولته إنقاذها يقتل الزوج ويفر الأب والابنة بالقارب، ولكن فرارهما يتعرض للتهديد من أهل الزوج. ويحاول الأب التضحية بسدنا لإنقاذ نفسه. فيرميها من القارب، ولكنها تتعلق بجانبه بأصابعها. والأب وهو لا يزال يحاول النجاة بنفسه يقطّع أصابع سِدْنا، قطعة بعد أخرى. وحيث تسقط هذه القطع المبتورة من يدها في الماء، تتحول إلى حيوانات صيد بحرية. وأخيراً، وعندما تَسقط سِدْنا نفسها في البحر تنزل إلى القعر، حيث تقيم بوصفها سيدة الحيوانات المخيفة. [انظر سِدْنا Sedan].

وصنف الشخصية المختلف كثيراً هو المرأة عِجْلة الجاموس البيضاء من المأثور الشفوي لـ«أوغلالا لاكوتا» Oglala Lakota. وهي بوصفها جاموسة تكشف للناس دورة طقسية، وهكذا تدعم حاجاتهم الجسدية والروحية على السواء.

وفي الكثير من المناطق حيث تكون للزراعة والصيد أهمية على السواء، كثيراً ما تكون أصول الحيوانات والنباتات مجموعة أو متحدة في قصة واحدة. وهي في منطقة السهول عموماً قصة أصل الجاموس والذرة الصفراء. وهي في المناطق الأخرى، كالغابات الجنوبية الشرقية، مثلاً، القصة التي تروي التحول الحادث في أول الزمان والذي يسفر عن ضرورة العناء البشري في الحراثة والصيد ـ أي أنها قصة أصل الزرع والصيد.



قصص المحتال

تركز أوسع القصص انتشاراً وشهرة في أمريكا الشمالية على شخصية صارت تعرف بمصطلح «المحتال». وتتخذ هذه الشخصية أشكالاً جسمانية متعددة، وفي جملتها الذئب الأمريكي الصغير، والغراب الكبير، وثعلب الماء، وأبو زُرَيْق، وعدة أنواع من الشخصيات ذات الأشكال البشرية. وعلى الرغم من أن الكثيرين من جامعي المأثورات الشفوية الأمريكية الشمالية ومفسريها لم يعتبروا قصص المحتال غير تسلية، فإن المزيد من الاهتمام قد أولي لتفسير هذه القصص ربما أكثر من أي نمط قصصي آخر. ومن المهم أن قصص المحتال ليست كلها ذات نمط واحد والأدوار والشخصيات التي يؤديها المحتال كثيرة وغالباً ما تكون معقدة. ويمكن أن تظهر شخصية المحتال كذلك بوصفها نصيراً في الكثير من أنماط القصة الأخرى التي ناقشتُها.

وتكاد الحاجات الإنسانية الأساسية - الدوافع الجنسية، والغذاء، والإحساس بالذات، والقابلية الاجتماعية، والمعرفة - تشكل على الدوام شخصية المحتال. والمحتال هو على الغالب جنسي بصورة فاحشة، وله صلات جنسية بابنته أو حماته، فيخالف بذلك أشد المحرمات امتناعاً عن التعبير. ولديه على الأغلب أعضاء جنسية مبالغ فيها كثيراً، من نحو قضيب وَجَب عليه من شدة طوله أن يلفه ويحمله في حزمة على ظهره. والمحتال مهتم في جل الأحايين بإشباع جوعه فيأكل كل شيء (وبالتأكيد الطعام المحرم عليه). وعلاوةً، فهو عديم القابلية الاجتماعية، أو معادٍ للمصلحة الاجتماعية، أو زائف القابلية الاجتماعية. وهو يلعب على الناس ويخدعهم، مما يفضي إلى ألمهم، أو عرقلتهم، أو موتهم. وهو بطيء في التعلم، ولكنه شديد الثبات إلى حد الحماقة. والمحتال شخصية كثيرة الحركة؛ والقصص التي تدور حوله مسلية ولا ريب، ولو كانت فيها بذاءة في بعض الأحيان. وتكاد القصص برغم ذلك يقدّرها الأمريكيون الشماليون كثيراً على الدوام. ولا ريب أن ذلك لأن قصص المحتال نادراً ما تكون مجرد قصص عن محب للمزحات العملية أو بهلول؛ بل هي قصص عن طبيعة العالَم وطبيعة الإنسان. وفي بعض القصص يكون المحتال



الخالق الكوني بالفعل، ولكنه في معظم الأحيان محوِّل أو مثبِّت. وبسبب الأعمال الأسطورية للشخصية، فإن أموراً كالموت والمصيبة والشبق وكثيراً من الجوانب السلبية في الإنسان تفسَّر وتستكشف معانيها. وتعزى إلى أعمال المحتال حتى الملامح المادية في الكون مثل «درب التبانة». ومن الممكن مقارنة المحتال في بعض النواحي بنمط شخصية بطل الثقافة، الذي يسرق النور أو النار أو الطرائد؛ وفي الواقع كثيراً ما يصوَّر المحتال في هذا الدور عينه. ويبدو كذلك أن قصص المحتال مرتبطة كذلك بقصص الخلق التي تُبرِز شخصين خالقين متخاصمين، لأن المحتال كثيراً ما يؤدي نقيض دور الإله الروحي الخالق. والمعاداة واضحة في أحوال كثيرة، لأن المحتال ليس إلهاً أو حتى كائناً روحياً، ومع ذلك فمن خلال أفعاله يقلب الخلق ويعيد بذلك تنظيمه. [للمزيد من البحث، انظر Tricksters, Overview Article and Article on North American Tricksters].

أورفيوس

إن النمط الآخر من القصة المعروفة على نطاق واسع عند الشعوب الأصلية في أمريكا الشمالية هو النمط الذي يصور موت أحد أعضاء العلاقة الذكرية ـ الأنثوية الحميمة. وعادة فإن المرأة هي التي تموت. والباقي على قيد الحياة المبتلى بالحزن الشديد يتجاهل الحَظْر القائل بأن الموتى لا يمكن وصول الأحياء إليهم ويذهب في رحلة البحث عن محبوبته الميتة. وتكون هذه الرحلة في كثير من الأحيان طويلة وشاقة، ومع ذلك تكافأ مثابرة الباحث أخيراً ويتم بلوغ مكان الموتى. وكثيراً ما يكون الاتصال بالمحبوبة الراحلة متوقفاً على الاختبارات التي على الباحث أن يجتازها؛ ويفضي النجاح إلى الالتقاء وإلى البهْجة والسعادة المتجددتين. ويوضع في العادة اتفاق يؤسس الشروط التي يمكن للعاشق إذا اتخذها أن يعود إلى عالم الأحياء. وفي كثير من الأحيان ينص هذا الاتفاق على ألا يلمس الشخص الميت أو يلتفت إلى الوراء حتى يعود الزوجان إلى عداد الأحياء مرة أخرى. وفي بعض الأحيان يجب أن يوافق الباحث على أن يعامل العاشقة بلطف بعد عودتهما وألا يضربها أو يسيء إليها. ومن دون استثناء، لا تراعى الشروط لسبب ما ـ كالتشوق، أو عدم المبالاة، أو الفضول ـ فتختفي



المعشوقة على الفور لتعود إلى الأموات، مغلقة إلى الأبد إمكانية عـودة المـوتى إلى الحياة. إن هذا النمط من القصة، المعروف على نطاق واسع في كـل أنحـاء العالم، يتعين ويتميز بالرجوع إلى أورفيـوس، الـشخص الـذكر في صـيغة هـذه القصة في الأسطوريات اليونانية. إنها قصة عن حتمية المـوت، ولكنـها بـصورة أوسع عن الوضع البشري.

الكلام

إن الفكرة القائلة بأن الكلام قوة خلاقة موجـودة علـى العمـوم في قـصص الشعوب الأصلية في أمريكا الشمالية. وتعتقد هذه الشعوب على العموم بـالرأي الذي مفاده أن أفعال قص القصص الملائمة هي أفعال خلاقة، أي أفعـال تـديم السلطات التنظيمية الخلاقة التي تقص هذه القصصُ عنـها. وفي بعـض الأحيـان تتواحد سلطة الفكر والكلام مـع سـلطة الخلـق، كمـا في قـصص الأتـشومادي Achomadi والأكوما Acoma عن الخلق. أما عند النافاجو Navajo، فيتشخص الفكر والكلام بأنهما شخصيتان مهمتان في قصص الخلق؛ وبصورة أكثر أهمية، بأنهما زوجان يدل اسماهما الموحَّدان على العنصر الأعمق والأكثـر مركزيـة في الفكر الديني للنافاجو.

تأدية الأسطورة

ليس لدى اللغات الأمريكية الأصلية، مـع بعـض الاسـتثناءات المهمـة في الفترة التاريخية، نظير مكتوب لمـا هـو منطـوق. ولـذلك فغريـب علـى الثقافـة الأمريكية الأصلية كتابة الأساطير وقراءتها. ويتم حفظ القصص حيـة في أذهـان الأحياء من أعـضاء الثقافـات وقلـوبهم، الأعـضاء الـذين يتحملـون المـسؤولية الدائمة عن الحيلولة دون فقدانها. وقص الكثير من هذه القصص مقـصور علـى فصول خاصة، وفرص مناسبة، وعلى الذين هم مؤهلـون لـسردها ويـستحقون ذلك وفي بعض الأحوال تقال القصص ليملكهـا بعـض أعـضاء الجماعـة. وقـد تؤدي القصص دور الحجة والتفسير بالنسبة إلى تأدية الـشعائر أو دور اتجاهـات لها، أو قد تكون لها علاقة طفيفة إذا كانت لها أية علاقة بالممارسات الطقسية.



والكثيرون من الأمريكيين الأصليين يحجمون عن السماح بأن تدوَّن القصص سواء بالشكل الكتابي أم المسجل على شريط. وهذا الامتناع قائم أكثر من أي شيء آخر على المدى الذي تكون فيه عمليات تدوينية كهذه مبتورة فتنتهك بذلك الأبعاد الحية للموروث القصصي، الذي يكون فيه سرد القصص عملاً إبداعياً ومغذياً. وبالمقارنة، فإن النص القصصي المنتزع من ثقافة هو ظل لا حياة فيه لـ«حادثة» قصصية، وهو في صميمه عرضة لسوء الفهم وسوء الاستخدام.

المقاربات التأويلية

ماذا نعلم أو ماذا نستطيع أن نعلم عن الديانة والثقافة لقبيلة من القبائل من قصصها؟ ماذا يمكن أن يُعلَم من هذه النصوص عن العملية القصصية وتشكلها ونموها وتاريخها ووظيفتها؟ يذهب أحد الآراء إلى أن أمثال هذه القصص هي وسيلة الثقافة للتعبير عن القيم الاجتماعية والثقافية والدينية الأساسية. ويجزم رأي آخر أنها تعبير عن المشاعر والبنى المشتركة عند البشر كافة. ومن الواضح أن الأنماط والأغراض القصصية موجودة في مناطق جغرافية واسعة وفي عدة قارات، وبين مختلف الأصناف الثقافية، وأنظمة القيم، ورؤى العالم، والشروط البيئية، والأساليب الغذائية، فتحدد بذلك إمكانات التحليلات الثقافية الخاصة للقصص على مستوى النمط أو الغرض أو الموضوع. إن دراسة الأسطوريات في أمريكا الشمالية تواجه الكثير من التحديات والعقبات.

لقد تم اتخاذ عدد من الاستراتيجيات للتغلب على الصعاب التي تواجه مهمة تأويل الأسطوريات في أمريكا الشمالية. والمقاربة الممارَسة على أوسع نطاق، وهي استخدام الأسطوريات أداة قياس لانتشار الثقافة، تتجنب مسألة التأويل إلى حد كبير. والدراسات الانتشارية معنية في المقام الأول بحدوث الأنماط والأغراض الحكائية وفقاً لنظام استنبطه انتيي آرن Antii Aarne وستيث طومبسن Stith Thompson. وتقوم المقدمة المنطقية لهذه الدراسات على القضية القائلة بأنه عندما يظهر نمط وغرض حكايا في مناطق جغرافية متجاورة،



فمن الأرجح أن يعلّل ذلك بالانتشار من منطقة إلى أخرى وليس بالأصول المستقلة. ولقد تم وضع الأكثرية العظمى من المجموعات القصصية والدراسات المقارنة لقصص أمريكا الشمالية مع العناية باستخدامها مقياساً يقاس به انتشار الثقافة في أنحاء المكان وعبر الزمان. وقد وفر فرانتس بوس Franz Boas وتلامذته الكثيرون قوة الدفع الكبيرة وراء هذا النوع من الدراسة في عموم الشطر المبكر من القرن العشرين.

إن معظم الاستراتيجيات لتأويل الأسطوريات الأمريكية الأصلية قائمة على قضايا حول طبيعة الأسطوريات كان المقصود منها أن تطبَّق بصورة شاملة. والوظائف السوسيولوجية والسيكولوجية للأساطير قد فصل فيها القول مالينوفسكي Malinowski ودوركهايم Durkheim ويونغ Jung وغيرهم. وعلى حين تأسست بعض الدراسات البارزة للأسطوريات الأمريكية الشمالية على هذه النماذج، فإنه لما يثير الدهشة أنه كان لهذه المقاربات تأثير عام طفيف في دراسة الأسطوريات الأمريكية الشمالية. وعلى حين أن أمثال هذه الدراسات صحيحة ومضيئة، فإنها قد قَصَرَت التأويل على المنظور الوظيفي المفترض.

وحين تقوم الدراسات المرتكزة على وظيفة مفترضة للأسطورة بتفسير مضمون نص من النصوص على ضوء هذه الوظيفة، يتم نشدان أعمق مستوى للتحليل في التحليلات البنيوية للأسطورة. ويقيناً فإن الدراسة الأشهر، ولكنها ليست الشكل الوحيد للدراسة البنيوية، هي الدراسة التي فصل الكلام فيها كلود ليفي ـ ستراوس Claude Levi Strauss. وهو يثبت مقاربته التحليلية في عدة دراسات للأسطوريات الأمريكية الشمالية (وفي جملتها عمله حول القبائل الزونية Zuni والتسيمشيانية Tsimishian والبونية Pawni والويناغوئية Winnebago)، على الرغم من أنه يركز في معظم دراساته للأسطورة على أمريكا الجنوبية، تلك الدراسات المنشورة في كتابه متعدد الأجزاء (الأسطوريات Mythologiques (4 أجزاء، 1964 ـ 1971، والمترجم إلى الإنجليزية بعنوان Introduction to a Science of Mythology, 4 vol., 1970-1981).



ويذهب ستراوس إلى أن ماهية الأسطورة هي في القصة التي تسردها، وليست في تحديد أغراضها وموضوعاتها. وينكشف معنى القصة بتبيُّن العلاقات المتبادلة بين عناصر القصة، أي بتحليل بنية القصة. ويستند هذا التحليل إلى رأيه القائل بأن الفكر الأسطوري يتقدم دائماً من إدراك التعارضات الأساسية إلى حلها. والدراسة البنيوية للأسطورة هي عند ليفي ـ ستراوس منصبة على اكتشاف القيم المشتركة بين عناصر القصة ـ العناصر التي تصطف في أنموذج يعكس التعارض الأساسي المثنّى الذي تقوم الأسطورة بالتوسط فيه. [للمزيد من البحث في عمل ليفي ـ ستراوس، انظر Ge Mythology and Structurlaism].

والشكل الآخر للتحليل البنيوي الموجّه نحو دراسة الأسطوريات الأمريكية الشمالية يقدمه ألن دندز Alan Dundes في كتابه The Mythology of North American Indian Folktales (1964). ودندز في توسعه في العمل الكلاسيكي لـ(ف. ي. بروب) V.I. Propp (مورفولوجيا الحكاية الشعبية) (1928) يحدد أغراض القصة من حيث قصدها وقيمتها (كالافتقار، وقتيل الافتقار، والحَظْر، والانتهاك). فيستطيع المرء أن يصف وينمط بنى القصص على أساس هذه المقومات، فيتيح بذلك لدراسة الأسطوريات ومقارنتها وتحليلها أن تكون على مستوى لا يقتصر على وحدتها المضمونية البسيطة.

وكانت في الربع الأخير من القرن [العشرين] تطورات في دراسة الأسطوريات موجَّهة نحو تفسير أعمق لنصوص القصص، وتزيد قيمتَها قدر الإمكان دراسةُ تفصيلات السرد الخاص للقصص الذي يتضمن اللغات التي رُويت بها القصص. وتحاول هذه المقاربة أن تبرهن على أن الأسطوريات الأمريكية الشمالية مساوية للأدب وأن نصوصها يجب أن تُدرس بما يُدرس به أي أدب من الجهد والاهتمام النظري. على أن هذه المقاربة تذهب إلى أبعد من ذلك بإدراكها أن الاختلاف الأساسي بين الأدب والأسطوريات هو أن الأسطوريات، بطبيعتها، محكية: إنها شفوية حصراً، ولذلك يجب أن تُدرس على أنها حادثة اجتماعية وثقافية بالإضافة إلى أنها نص.



وقد قام دل هايمز Dell Hymes بسلسلة من الإسهامات المهمة في هذا الطور في دراسة الأسطوريات الأمريكية الشمالية، في بحثه في الدرجة الأولى في مواد من قبائل الساحل الشمالي الغربي. وقد أثبت هايمز بطريقة مجدية أن الترجمات الحرة للقصص، لـ«النصوص» التي كثيراً ما نستخدمها، مختلفة جذرياً وبصورة متكررة عن القصص كما حكيت في الأصل. وبتوجيه تحليله لاحقاً إلى النصوص في اللغة الأصلية، يُظهر أننا لا نستطيع أن نفهم أعمق مستويات معناها إذا لم نكن مدركين العلامات اللغوية غير القابلة للترجمة، واللغة التي فيها إعادة وتكرار، وزمان الفعل، والملامح الأخرى التي لا تكون قابلة للملاحظة في كثير من الأحيان إلا عندما ندرس القصة في اللغة التي حكيت بها وكما حُكيت بالفعل. وقد جذب الانتباه كذلك إلى الطرق المختلفة التي يمكن بها تأدية القصة، من الإيضاح المجمل لمستعلم من الخارج إلى التأدية الكاملة التي تشتمل على عناصر أسلوبية كثيرة، كالإيماء، والتعبير الوجهي، والتوقيت، والفصاحة، والتلفظ. وينبغي أن تتضمن دراسة عناصر الأداء ملامح مثل الباعث على القص، والعلاقة بين الرواية والحاضرين، ورد فعل الحاضرين، والتأثيرات المتوقعة والفعلية للنص. ويصف هيمز مقاربته بأنها الإصغاء إلى النص بكل تفصيلاته عند البحث عن التغاير في شكله ومعناه.

وبالاستناد إلى كل المعايير تقريباً فإن الأسطوريات مهمة لدراسة الدين، وليست دراسة الأديان الأمريكية الأصلية استثناء. ودراسة الجوانب الدينية في الأسطوريات الأمريكية الأصلية لم تكد تبدأ ضمن الدراسة الأكاديمية للدين. وإن إمكانية دراسة كهذه وأهميتها لهما شأن كبير(*).

(*) Sam. D. Gill, North American Religions- Mythic Themes. In: Mercea Eliade edt., Encyclopedia of Riligion, Mac Millan, London 1987.



الفصل السادس

نماذج من الأديان البدائية (2)

الديانات الأفريقية

J.C.Froelich
ترجمة: يوسف شلب الشام

مشاكل المفردات

إن ثمَّة اليوم غموضاً كبيراً في المفردات اللغوية لا يزال يلقي الظلال على الأدب المخصص للمعتقدات الأفريقية الزنجية. واستعمال مصطلحات غامضة يؤدي أحياناً إلى أخطاء فادحة. فلا بد إذن من الاعتماد على مفردات محددة تحديداً دقيقاً لمعرفة موضوع الحديث على أتمّ وجه.

حيوية أم وثنية

من المناسب قبل كل شيء أن نستبعد كلمة ـ تمائمية ـ Fetichisme، أولاً لأنها تحمل معنىً سيئاً، وبالتالي لأن الأفريقيين «لم يعبدوا الأصنام» في أي مكان كما كان يعتقد فيما مضى. ومع ذلك فإن ثمة مؤلفين يحافظون على هذه الكلمة لتدل على شكل منحط من الطقوس السحرية التي تلعب دوراً هاماً في بلاد خليج غينية. ونحن لن نستعمل كلمة التميمة ـ Fetiche إلا في هذا المعنى الضيق جداً، معنى شيء مادي مصنوع ومخصص لقوة وفعالية سحرية، طلسم أو تميمة عالية جداً إذا أردتم.



إن كلمة حيوية ـ Animisme تحدد الاعتقاد بوجود عنصر غير مادي «روح» أو «حياة» تسكن في كل الكائنات وكل الأشياء مرئية كانت أم غير مرئية. واستعمال هذا المصطلح له ما يبرره، ذلك لأن هذا الاعتقاد يوجد في كل الديانات التقليدية الأفريقية، ولكنه ليس كافياً بوجه عام، لأن هذه الديانات تضع في اللعبة مفاهيم أكثر تعقيداً من ذلك بكثير. ومن جهة أخرى فإن مصطلح «الحيوية» المحدد على هذا الشكل يمكن أن يطبق على معتقدات أخرى أو نظريات أخرى: فمفهوم تيلهارد دي شاردان الكوني الذي يقبل بوجود «وعي أولي» في أحقر جزئية من المادة يمكن أن يحمل على جدارة صفة «الحيوية».

ونحن لن نقبل حجة كانت قد قدمت في ندوة أبيدجان عن الديانات ادعت بأن معنى سيئاً يرتبط بهذه الكلمة. فكلمة «حيوية» لا تحمل أبداً معنىً سيئاً، وعلى الأفريقيين أن يبتعدوا عن هذه الحساسية التي تقودهم إلى اعتبار بعض الكلمات سيئة المعنى لسبب واحد هو أنها تطبق عليهم (باعتبارهم وطنيين، محليين، سود...إلخ)، فإن ذلك يُعَقّد عبثاً عمل الباحثين الذي سيعمدون بدافع من تسامح مهذب إلى أن يتجنبوا استعمالها بعد اليوم.

وقد عرضوا أيضاً على هذه الندوة نفسها تعبير «الديانة الكونية» الذي يستدعي الشعور بوحدة مع الطبيعة، ولكن أليست الديانات كلها كونية؟. أليس إله المسيحيين والمسلمين هو الذي خلق المجرة والسدم البالغة البعد؟ واقترحوا أيضاً تعبير «الديانات الأفريقية»، وهو ما يبدو لنا سيئاً لأن هذه الديانات ليست خاصة بأفريقيا، فنحن نجدها على النموذج نفسه بعيداً جداً عنها في الزمان والمكان.

على هذه المصطلحات التي تم تحديدها خطأً، نفضل نحن مصطلح «الوثنية» منضمين في ذلك إلى هـ. ديشامب، لأن هذه الكلمة تبدو لنا الأصلح، ولأنها ببساطة أكبر تحدد الحقيقة. ففي مطلع عصرنا كان «الباغاني Pagani» هم الفلاحين، بينما كانت «الوثنية Paganisme» تعني يومئذٍ العبادات القديمة التي تؤمن بتعدد الآلهة والتي استمرت طويلاً في الأوساط الريفية في الوقت الذي كانت فيه المدن قد أصبحت مسيحية. وفي أفريقيا ترتبط الديانات التقليدية بالأرض الصالحة للزراعة وبالتجمعات البشرية الريفية، فهي عبادات الفلاحين قام ما هو أساسي فيها على طقوس زراعية.



الطوطمية

هذه الكلمة سنتجنب استخدامها لأن استعمالها لا ينطبق على أفريقيا بالرغم من أن مؤلفين كبار قد درجوا على استعمالها.

حقاً قد يوجد، تبعاً للتحديد التقليدي للطوطمية، «روابط بين البشر وبعض أصناف الحيوانات أو النباتات»، ولكن هذه الروابط هنا مفككة جداً. والأشكال المختلفة من الطوطمية كما تبدو في أمريكا الشمالية وأستراليا وميلانيزيا تختلف عما هو موجود في أفريقيا. أو أنهم يضفون على الطوطمية معنىً عاماً جداً، وفي هذه الحالة يمكننا أن نجدها في كل مكان، في شعارات النسب لدى المجتمعات الغربية على سبيل المثال. أو أنهم يحاولون أن يحددوا بدقة صفاتها النوعية، وعند ذلك يرون أن مظاهر الطوطمية الأفريقية لا تنطبق تماماً على الأوصاف المحددة.

لقد رُبطت بعض الزمر الإنسانية ببعض الحيوانات، وتجسد هذا الرباط ببعض المحرمات الغذائية أو غيرها، وفُسر بأساطير. ولكن الحيوان هنا ليس إلا تناسخاً للجد الخالد، أو أنه حليف له في أغلب الأحيان. والأساطير الأكثر حداثةً على ما يبدو تميل لأن تقدم تفسيراً عقلانياً عن التحالف بين الإنسان والحيوان عن طريق أسطورة يبدو فيها الحيوان وكأنه قام في يوم ما بتقديم خدمة لزمرة من البشر تعرضت للأخطار.

الإله، الآلهة، الجن

سنطلق اسم الله على الخالق، على الشخصية الإلهية العليا. ولكننا سنشاهد وجود آلهة ثانوية يجدر بنا أن نحتفظ لها بهذه التسمية لنتمكن من ترجمة المفاهيم الوطنية.

وسنستعمل كلمة «الجن» للإشارة إلى الكائنات غير المرئية التي تسكن الأرض وترتاد الصخور والأشجار والأنهار وتتدخل في حياة البشر. فهؤلاء هم «غير المرئيين الكبار». أما كلمة «لوتان Lutin» التي تذكرنا بالمثيولوجيات الشمالية وتدل فيها على كائنات (الهومانييد) الصغيرة غير المرئية التي تعيش في الأشجار أو في تجاويف الأرض، فإنها ستدل هنا على «غير المرئيين الصغار».



المحرمات

سنسمي «محرماً» كل عمل نهت عنه الآلهة أو الجن أو الأجداد. فثمة محرمات مِساس (وهي أعمال لا يجوز اقترافها، كما هي الحال في «التابو» البولينيزية)، ومحرمات غذائية تنتشر انتشاراً كبيراً. ففي الحالة الأولى يتعلق الأمر بتصرفات أو حركات لا يجوز القيام بها على مقربة من الإله أو في بعض المناسبات، أو بأشياء وألوان لا ترضي الإله فلا يجب الاقتراب منها. وفي الحالة الثانية يتعلق الأمر بحيوانات متحالفة أو متناسخة عن الأجداد لا يمكن أكلها. إلا أن ثمة أيضاً تعليمات إيجابية أو أعمالاً لا بد من تنفيذها.

السحر العجائبي Magie

سنطلق اسم السحر العجائبي على مجموعة من التقنيات التي تسمح للاختصاص الذي تعلمها بأن يؤثر على العالم المرئي وغير المرئي بفضل سيطرته على القوى المختبئة. وغالباً ما يكون الدين والسحر ممتزجين، ولكننا سنعمل على أن نميز العمل الديني عن العمل السحري العجائبي.

فالدين هو «الرابطة» بين الناس والإله. وهو يشمل أساطير وطقوساً وصلوات وأضاحي تسمح بالتماس إحسانات الإله أو الآلهة أو الجن والدين هو نظام كلي ترافقه عبادة عامة وصلوات مختصة، وهو يضمر أخلاقاً وآداباً ويُمارس لمصلحة المجموع.

أما السحر العجائبي فهو، على عكس ذلك، تقنية ومشروع علم وبإمكانه أن يكون جماعياً ولكنه شخصي في أغلب الأحيان. والساحر العجائبي، بتحريك من القوى اللامرئية التي يؤمن بها، يتحكم ويفعل في العالم المادي وفي العالم المرئي وحتى في الإله نفسه. وهو يعتقد أن بإمكانه توجيه قوى الطبيعة.

ويملك الساحر العجائبي بقوته أن يحقق رغباته ورغبات زبائنه. فعن طريق الرموز والتعازيم والأشياء المحملة بالقوة يمكنه أن يقيّد القوى الكنية وعالم ما وراء الطبيعة. وعمله في غالب الحالات غير أخلاقي وسري ومضاد للمجتمع، وهو يحل محل الكاهن عندما يعتبر أن المصلحة الجماعية ليست موضوع مساومة، أو عندما تكون مصلحة زبونه متعارضة معها.



وسنميز بين السحر الأبيض المباح والسحر الأسود. فالسحر الأبيض يحتل الاختصاصي فيه مكانة مرموقة باعتباره شافياً مهمته أن يحضّر التعاويذ و«الأدوية الواقية» التي تلعب دوراً هاماً في الطقوس الزراعية أو الاجتماعية. ونشاطه علاجي، فهو سحر مضاد، أما السحر الأسود الإجرامي فيهدف إلى إرضاء غايات أنانية ويمارسه الاختصاصي في السر.

الساحر الشرير Sorcier

سنطلق اسم الساحر الشرير على شخص أوتي، عن قصد منه أو عن غير قصد، قوة شريرة غير طبيعية. فالساحر وحش نفساني، مجرم يعامل على هذا الأساس، يلاحقه المجتمع ليجعله غير قادر على الأذى. ويستطيع السحرة الأشرار أن يكونوا أكلة للنفس.، ورماة لأذية سحرية، أو أن يكونوا رجالاً ـ حيوانات شبيهين بالغيلان الذئاب التي اشتهرت في أوروبا خلال العصور الوسطى.

ومن المهم جداً أن نميز الساحر العجائبي Magicien الذي يمارس السحر الأسود، وهو شخص مناهض هو الآخر للمجتمع وموهوب الجانب ولكنه اختصاصي باعتباره تعلم صنعته، وبين الساحر الشرير Sorcier الذي ولد هكذا أو أصبح كذلك دون أن تتدخل إرادته في هذا الأمر.

وفي كل حال لا يؤخذ السحر الشرير بالتعلم، لأن السحرة كتب عليهم من قبل أن يكونوا أشقياء ومجرمين.

على أننا يجب أن نحذر بشكل خاص من أن نطلق لقب السحرة الأشرار على كهنة الديانات الوثنية لمجرد أنهم يلبسون أزياء تدهشنا، مثلهم في ذلك مثل السحرة العجائبيين والمتطببين والراقصين المقنَّعين والكهان والعرافين. فالزي الغريب مهما كان أمره لا دخل له في هذا الشأن.

والقارئ الذي يريد أن يقارن تجربته الدينية مع تلك التي تحتويها الأديان الأفريقية السوداء يجب أن يتذكر أن غياب الاستقصاء الاجتماعي والدراسات المتعلقة بالأجناس فترة طويلة من الزمن حجبت طبيعة الوثنية الحقيقية، وأن المسيحية، بالمقابل، بدت في أغلب الأحيان مرتبطة بالحضارة الغربية ارتباطاً



لا يفصمه شيء. وكما قال ب. إلكسندر، يوجد في عقل السود كما في عقل البيض نوع من الخلط بين الإنجيل وبين لبس البنطلون. وهنا يكمن أحد الأسباب الذي قامت زمرة بشرية بدافع منها بالبحث عن أن تبني لنفسها ديانات تنسجم مع عبقرية عنصرها الخاص، وذلك يفسر أيضاً تكاثر العبادات التوفيقية في بعض المناطق.

وعندما نرد على سؤال يطرح في معظم الأحيان، فإننا نقدر أن كل عمل تبشيري أو إداري أو تشريعي لا بد أن يكون مسبوقاً بدراسة تسمح بتقويم الخصائص الحالية الصحيحة للمجتمع الذي ننوي الاقتراب منه أو هدايته أو مساعدته على التطور الاجتماعي. وكذلك من أجل أن نميز ما يجب الاحتفاظ به بكل ثمن وبين ما يمكننا احتمالاً أن ندمره، وأن نقوّم الأخطار التي يواجهها المجتمع المقصود باهتمامنا. ولكن، كما ألمح إلى ذلك ب. إلكسندر أيضاً: «ثمة كثير من العقول الخيرة التي تخشى أن تعرقل المعرفةَ العمل».



مكانة الدين

في دراسة الوثنيات الزنجية ـ الأفريقية ثمة مشكلة استهلالية لا بد من حلها، كما يجب أن يحسب حسابها كل بحث يتم في هذا المجال. فنحن نجد في كل مكان ديناً ظاهرياً بسيطاً واسع الانتشار وديناً مقتصراً على المطلعين على الأسرار. والدعاة الاختصاصيون ليسوا كلهم من المستوى نفسه. فالكاهن أعلى ثقافة من المؤمن، فهو يعطي أجوبة تختلف عن أجوبة ساكن الغابة، ويفسر الدين كما يجب أن يكون، عارضاً إياه ضمن نظريته. أما ساكن الغابة فيعبر عما فهمت العامَّة منه ويبدي منه ما هو قيد الممارسة.

وينجم عن ذلك أننا نشهد وجود تنوع كبير في الطقوس. ولكننا في إطار المجتمعات الزراعية التي تنتشر في مناطق السافانا (المناطق العشبية) والغابة نلمح وحدة دينية حقيقية. إلا أن المعتقدات في كل مكان تفسر وتسوِّغ التنظيم الاجتماعي. والطقوس تجسد المعتقدات وتكرر مشاهد الخلق وتساعد على استمرار المجموعة البشرية. ويصل الدين إلى نشاطات الإنسان، اجتماعية وسياسية واقتصادية وفنية. ولا يمكن أن نفهم أية مؤسسة إذا جهلنا النظام الديني الذي يسوغها.

وإننا لنجد في كل ديانات العالم قاطبةً بعض ملامح الوثنية الزنجية ـ الأفريقية مما يؤكد وحدة الإنسان، وإن كانت الديانات الوثنية هي ديانات محلية تعكس استقلال المجتمعات القبلية وليس لها أية صفة عالمية.

والديانات الأفريقية تولي العنصر الجسدي أهمية كبيرة. ومن يدرسها ـ وبخاصة ذلك الذي يراقب ممارساتها السحرية ـ يتعلم بسرعة أية مكانة هامة يجب أن يخصصها للشعوذة. إضافة إلى أن الديانات الأفريقية تهتم بالعلاج النفساني لتحمي طمأنينة الفرد العاطفية في بلده. وقد أشار كل من فورت Fortes



وإيفان بريتشاردز في حوارهما إلى الدور الموحَّد للرموز الدينية والطقوس والمعتقدات في النظم الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد. «فالأفريقي يعتبر هذه التقيدات الطقسية الملاذ الأسمى لحاجات وجوده الأساسية وللعلاقات الرئيسية التي تشكل نظامه الاجتماعي: الأرض والماشية والمطر والصحة والأسرة والعائلة والدولة... ولا بد من الاحتفالات الدورية لتأكيد هذه القيم وتمتينها».

«والديانة الأفريقية تعتبر العالم حلبة روحانية واسعة يقوم فيها تفاعل مستمر بين القوى الطبيعية. وهي تعرف الانقسام الشديد بين المقدس والدنيوي، بين المادي والروحاني... فقد طور الأفريقي أنظمة دقيقة ميتافزيقية للفكر... وليس ثمة وثنيون يعفرن جباههم، في عماهم، أمام الخشب والحجر، لأن الهدف من عبادته كائن روحاني، والشيء المادي الماثل أمامهم هو لتسهيل هذه العبادة فحسب وهي فكرة ليست مجهولة على كل حال في الديانات الأعلى».

وكما هو الأمر في ديانات البحر المتوسط القديمة، فإن ديانات أفريقية الحيوية لا ينبذ بعضها بعضاً، فهي تتعايش مع بعضها وتتواحد أحياناً على الأرض الواحدة نفسها.

والسبب في هذا التسامح بسيط. فإلى جانب خلفية موحدة لهذه المعتقدات، فإن هذه الديانات هي ديانات قبلية مرتبطة بجماعة بشرية محددة، ولا تحمل أية رسالة عالمية عليها أن تتحمل عبء نشرها. فلكل قبيلة آلهتها التي ليس لها أهمية إلا عندها. وهي لا تسعى لأن تفرضها على الآخرين الذين لهم آلهتهم الخاصة بهم. ومع ذلك ففي ديانات خليج بينان يوجد من الجنّ أو من الآلهة ما أمكن لديانتهم أن تتبناها شعوب غريبة عن طرق الشراء.

وليس ثمة مجرد تسامح فحسب في الاحترام المتبادل للوثنيين لمعتقدات الآخرين، ذلك التسامح الذي يخفي شعوراً بالتفوُّق، وإنما يوجد شعور بالقبول. فهم لا يعترضون على الإيمان بالآلهة الأخرى. حقاً إن كل واحد يكرم آلهته الخاصة الحامية، ولكن ما ليس مقبولاً هو ألا يحترم الأجنبي التزاماته الخاصة به وقواعد جماعته الاجتماعية. فهذه الديانات ليست تبشيرية إذن، لأنها محرَّمة على المدنِّس والغريب.



وبينما الإسلام والمسيحية، والبوذية (في اعتبار ما) هي ديانات عالمية؛ والهندوسية ديانة اجتماعية ـ متمركزة، لأنها ترتبط بالبُنى الاجتماعية للمجتمع، فإن الديانات الحيوية الأفريقية هي جنسية ـ متمركزة، لأنها ذات ارتباط بالقبيلة أو بوجه عام بجنس معين، لأن الإله فيها غالباً هو الجد أو خالق الجد الرمزي لهذه القبيلة. فبين الإله وإنسان اليوم توجد سلسلة من الأجداد تشكل الجسر الواصل بين الطرفين.

إن الديانات الوثنية ليست مبنية على فكر منطقي بقدر ما هي مبنية على الحياة وتجربة الأجيال. و«إخراجها من غلاف حياتها لنجعل منها بناءً منطقياً جميلاً هو، بمعنى من المعاني، خيانة لها»، فهي لا تستطيع أن تنتقل خارج مناخها الاجتماعي.

ومع ذلك فإن الزنوج الأفريقيين لهم مفكروهم الذين حاولوا أن يفسروا العالم وخلقه وتوازنه، وأرادوا أن يعرفوا أسباب الموت والشر ولماذا خلق الخالق القدير الصالح عالماً يوجد فيه الألم.

وتظهر أفكارهم في الأمثال والحكايات الأخلاقية والأساطير الشعبية، وتبقى سرية في بعض الأحيان لا يطلع عليها إلا بعض المختارين القادرين على فهمها.

لهذه الأسباب يمكننا أن تكلم عن فلسفة زنجية ـ أفريقية، وفلسفة للبانتو. ولكن الكلمة يجب أن تُفهم في مضمونها المحلي لا في معناها العالمي. «وإنه ليكون بعيداً عن الدقة أن نقول أو نعتمد على أن الدوغون يملكون نظاماً فلسفياً في المقياس الذي يفهم فيه من هذا التعبير نظام للفكر نظريّ واعٍ لنفسه. على أنه ليس من المبالغ فيه أن نقبل أنهم كانوا يملكون تصوراً متماسكاً للكون يفسر بشكل يرضي إدراكهم كل مظاهر هذا العالم».

إن مفهوم الدين الذي ينتمي إليه الإنسان عن خيار شخصي أو يرتد عنه، أمر مجهول من الوثني، لأنه لا يبدو إلا في الديانات الموحى بها مثل المسيحية والإسلام.



ففي المجتمع الوثني لا يختار الإنسان أن يعبد إلهه أو يرفضه أكثر مما يختار طقوسه. فالدين جزء من المجموعة الاجتماعية ـ الثقافية التي ينتمي إليها كرهاً بسبب ولادته. ولذلك فإن الوثني الذي يعتنق الإسلام أو المسيحية يُعزل عن مجتمعه ويصبح غريباً عنه. وهذه النتيجة التي لا تبدو للعيان لها أهمية قصوى في انتشار الهداية.

مفهوم العالم

إن نظريي الإثنولوجيا (علم الأجناس) حاولوا أن يفسروا ولادة الشعور الديني والأشكال التي يرتديها في العالم بنظريات ليس من غير المفيد أن نتعرف عليها. فالبدائي في نظر مورغان وفريزر، وبخاصة في نظر تايلور، كان لديه إدراك العالم فوق ـ طبيعي عندما كان يشاهد أنه خلال النوم يبقى في عنصر فاعل هو الذي يستدعي الصور والأحلام. وقد قارن بين الرجل الميت والرجل النائم واستنتج من ذلك فكرة روح مميزة عن أجساد الرجال والحيوانات. وكان أن خلص في النهاية إلى فكرة تناسخ الأرواح الطليقة في الحيوانات والنباتات. ويرى سبنسر أن مبدأ الدين يكمن في عبادة الأجداد. لأن البدائي لا يستطيع أن يتقبل الانتقال من الحياة إلى الموت دون أن يبقى منه شيء ما. ثم انتقل الأجداد البعيدون في وقت متأخر إلى مرتبة الآلهة.

أما فيما يتعلق بشكل الدين، فإن النظريين متفقون على ثلاث درجات: الحيوية الأصلية، ثم تعدد الآلهة، ثم وحدة الإله. بينما يخبرنا علم الأجناس أن هذه الدرجات الثلاث إنما توجد معاً متلازمة دائماً في الزمان والمكان.

إن الشعوب الوثنية لا ترى العالم المادي والعالم الروحاني كما نراه نحن. فهم يصفونه ويفسّرونه بالأساطير مؤكدين على عدد محدد من المسلّمات، كمسلَّمة وجود قوة حيوية بالنيابة عن روح حقيقية (وهي التي تشكل القاعدة نفسها للولتانشاوونغ[1] Weltanschauung الزنجية الأفريقية) وبأن يمارسوا دائماً خلع الصفات البشرية على آلهتهم.

---

(1) هذا التعبير الألماني يدل على نظرية ميتافيزيكية عن حياة كلية للعالم، قال بها الفلاسفة الرومانسيون الألمان ـ المترجم.



لقد كان لأوغست كونت كل الحق بلا شك عندما لاحظ ، وهو يعرض تكون الفكر اللاهوتي، أن نظاماً لتبادل المعلومات أمر لا بد منه دائماً لتصنيف الملاحظات، وأن عدداً كبيراً من الملاحظات ضروري هو الآخر لبناء الدراسات التفسيرية التي هي في علوم الأساطير. ويبدو أن الإنسان انتزع ملاحظاته المألوفة الأولى من شخصه نفسه، من جسده. وينجم عن ذلك أن الرمزي الأكثر شيوعاً إنما يرجع إلى نموذج الجسم البشري كما هو الحال عند الدوغون أو عند الغالي. ونحن نعتقد أن النزعة عامَّة في إرجاع كل شيء إلى الجسم البشري واعتباره محوراً للمعلومات ونموذجاً للبناء. وقد اعتبر الإنسان نفسه قاعدة للعالم وحوَّل جسده إلى عالم كامل على مقياس صغير. فهو يتصور العالم على صورته والعكس بالعكس.

ولقد أشار راعي الكنيسة لينهارد إلى التطابق في الأسطورة بين الأحياء والعالم المادي. ولكنه أشار أيضاً ـ وليس ذلك خالياً من الفائدة لفهم المنهج الديني عند البدائيين ـ إلى أن كلمتي «موت» و«إله» ينطقان على الشكل نفسه في بعض اللغات.

وإننا لنجد الأسطورة بصورة أساسية لدى الشعوب التي ليس لها كتابة ولا تاريخ. وهي تلخص معارف القبيلة وتسعى لأن تفسر فتقود ـ تبعاً لذلك ـ إلى أبنية خيالية وإلى أبنية موافقة وسليمة أيضاً. وتكمن فائدة الأساطير تماماً في التشابه الذي يشعر به الناس ويريدونه بين الأسطورة والمجتمع، ذلك لأنها توضح وتفسر بعض المسائل التي يطرحها الناس على أنفسهم (كوجود الشر، والموت، والغريزة الجنسية)، مسوِّغةً البُنى الاجتماعية وداعمةً سلطة الرؤساء والكهنة ومؤكدة الصفة الإلهية لدورهم السياسي والاجتماعي.

فالأسطورة ليست إذن في نهاية المطاف إذاعة أحلام صادرة عن عقلية بدائية قريبة من الأطفال، كما أراد لها الفيلسوف السويسري بياجي أن تكون، وإنما هي بالأحرى، كما أظهرها غريول في كتابه «إله الماء»، بحث عن التفسيرات ناجم عن تأملات واعية من الباحثين.



وليس أمام السود ما يمنعهم من التجربة المحسوسة، وإنما اهتمام متشكك نزّاع إلى التفاصيل التافهة أحياناً من الأشياء، كما أشار إلى ذلك كلود ليفي ستراوس. كما أنهم ليسوا عاجزين عن المحاكمة المجردة كما يُتهمون في أغلب الأحيان. فمنطق الشعوب الزنجية ـ الأفريقية لا يختلف في شيء عن منطقنا، ربما هو أقل حدة منه أحياناً، أو أنه يقبل حقائق علمية خاطئة، ولكنه يعمل كمنطق البقية من بني الإنسان. وحتى الشعوب الأقل تطوراً من الناحية التقنية تصنف الطبيعة بكل عناية ودقة طبقاً لتصنيفات منطقية ليست مبدئياً أكثر تصنعاً من تصنيفات «ليني».

القوة الحيوية

تتأثر بالقوة الحيوية كل عناصر العالم المتحرك الذي يتمتع بتوازن غير مستقر. ويستطيع الإنسان أن يؤثر في هذه القوة عن طريق الأضاحي والكلمات.

عالمية القوة

ما هو مشترك بين كل الكائنات هو الوجود والحياة والقوة. والقوة ليست صفة زائدة عن الكائن، لأن هذا الكائن لا يدرك نفسه إلا بها. «فالكائن هو الشيء الذي هو قوة»، كما قال البانتو للأب تامبل مؤلف كتاب من الكتب التي استرعت الانتباه (فلسفة البانتو ـ باريس 1949). وهنالك جزء من هذه القوة يكمن في كل مكان، في الأشياء، كما في الكائنات الحية. وكل هذه القوى الجزئية إنما هي عنصر من القوة الكونية العظمى. وهذه القوة ليست نفساً، لأن الكائنات والأشياء يمكن أن يكون لها نفس وقوة في الوقت نفسه. فهي عنصر مميز مادي وروحاني.

وتعرِّف القوة ثلاثة قوانين. الأول يدلّ على وجود تسلسل في القوى، فثمة أولاً قوة الله، الذي هو قوة في نفسه يخلق ويبدد الحياة، ثم قوَّة الأجداد المؤسسين الحماة، ثم قوة الرئيس المسؤول عن رفاهية الجماعة، عائلة كانت أم قرية، وأخيراً قوة البشر والحيوانات والنباتات... إلخ إلى غير ما هنالك. والقانون الثاني هو قانون اختلاف القوى التي تنمو أو تضعف مع الصحة أو المرض، مع



النجاح والفشل. وأخيراً، بموجب القانون الثالث، كل الكائنات وكل القوى في هذا العالم وفي العالم غير المنظور مرتبطة بعضها ببعض. «فلا شيء يتحرك في هذا العالم دون أن يؤثر بالقوى الأخرى بحركته. فعالم القوى يتماسك كنسيج العنكبوت حيث لا يمكننا أن نهز أي خيط فيه دون أن نرج كل ما فيه من عقد».

فالقوة الحيوية هي القوة العالمية التي تفسر كل شيء، تسوغ الصلاة والسحر العجائبي، وتسمح للإنسان بأن يؤثر في الكون وأن يعيد التوازن فيه، ويجلب أحياناً مساعدة الجن والآلهة الثانوية الأخرى وحسن رعايتها. وعدا عن ذلك نلاحظ أن آكل النفوس هو في الواقع آكل للقوة الحيوية، وأن السحر العجائبي Magie هو خفة يد مباحة تقوم بها القوة الحيوية، بينما السحر المؤذي Sorcellerie هو خفة يد غير مشروعة تقوم بها وحوش نفسانية.

وحسبنا يقول الدوغون فإن (النياما Nyama)، أي القوة، هي التي تصنع وحدة العالم. وتوجد النياما في السماء كما توجد في الأجداد، في الجن كما في الحيوانات والأحجار والزبل.

من ذلك نستنتج فكرة «تشخيص» كل شيء، فكرة توحيد كل الأشياء، وإمكانية أن نبدل شيئاً بشيء آخر، أو أن نحول شيئاً إلى آخر. وهذا يعني نفي مبدأ الشخصية والنوعية، والاعتقاد بالتناسخات الأكثر غرابةً: فالساحر العجائبي يمكنه أن يجعل من نفسه حيواناً أو ريحاً أو حجراً. ويستطيع أن يحول قارباً محفوراً في جذع شجرة إلى سيارة، وقرعة كبيرة إلى عربة فاخرة.

العالم المتحرك هو في توازن غير مستقر

لقد جذب الأب تامبل انتباه الإثنولوجيين (علماء الأجناس) أيضاً إلى مفهوم أفريقي عن عالم حركته أكثر من سكونه. ولقد كان ذلك معروفاً منذ مدة طويلة، ولكن أحداً لم يُشر إلى أهميته القصوى في الثقافات الزنجية الأفريقية.

هذه الصورة الحركية عن العالم ليست مقصورة على شعوب البانتو، فهي توجد في كل مكان من أفريقيا حيث تستخدم في تفسير سر الطبيعة ومصير البشرية على أساس نظام من القوى المتعارضة. فكل شيء قوة كما قلنا، وهذه



القوة الحيوية الكونية تكمن في كل عنصر من حجر ونبات وحيوان وإنسان، كما تكمن في كائنات ما وراء الطبيعة بدءاً من الصغيرة التي لا تُرى وحتى الكبار من الآلهة: والإله الأكبر هو منها المستودع والمنبع.

والعالم المرئي وغير المرئي في توازن، لأن هذه القوى تتعارض فيما بينها، ولكن هذا التوازن الكوني توازن حركي، ويمكن أن ينقطع على يد المخلوقات، وبخاصة البشرية منها، بسبب من رجس طقسي أو اغتصاب لحرام أو ارتكاب «الخطيئة»، أي بسبب صدع في القواعد الطبيعية أو إرادة الآلهة والأجداد.

فالتوازن الكوني يسنده العمل المتبادل بين قوى كل المركبات المادية والروحية للعالم. وعندما يضطرب يمكن أن يُعاد إصلاحه باستعمال المهارة في تغيير مواضع القوى، ووضع قوى جديدة في المكان المناسب لها عن طريق الأضاحي الدموية مثلاً التي تحرر القوى الحيوية من الضحية. هذه القوى هي التي تصنع تاريخ الإنسان أيضاً، رابطة حاضرة بماضي الأجداد لتؤمن له المستقبل. وهي التي تتحكم في النظام الاجتماعي للجماعة المنقسمة انقساماً قوياً على درجات.

القوة يمكن بلوغها، وهي متغيرة

كل عنصر في العالم، كل مخلوق، هو في الوقت نفسه متلق ومرسل، وأحياناً مخزَّن لهذه القوة. والسحرة العجائبيون لهم طاقة كامنة فيهم وعالية جداً، كما أن لهم مهارة وراثية أو مكتسبة لكي يلتقطوا هذه القوة الكونية ويستخدموها في سبيل الشر أو الخير. كما أن الملوك والرؤساء الروحيين يمتلكون هم أيضاً طاقة عالية كما هو شأن الاستثنائيين من الناس. والحيوانات التي وهبت أكبر قسط من القوة الحيوية هي الأخطر بين الجميع، وهي الأقوى، وبخاصة تلك التي تأكل الإنسان.

هذه الفكرة عن القوى المتواجدة في الإنسان والتي يمكن التأثير فيها، هي فكرة مثيرة للاهتمام لأنها تعارض مفهومنا القديم عن عالم مستقر تم تنظيمه على يد خالق ضليع في الحساب. وهي تقترب بذلك من المفاهيم الأكثر حداثةً التي تصف المادة بأنها مؤلفة من قوى عناصر مؤتلفة ذات كثافة مخيفة، عرفنا اليوم كيف نحررها ولكننا لم نعرف كيف نسيطر عليها.



إن الأفريقي يركّب تجاربه المتعددة ويصل إلى مفهوم موحَد عن قوة هي نفسية أكثر من أن تكون مادية، روحانية كما هي جسدية. هذه القوة الحيوية تسمى أحياناً مانا Mana، وهو اسم مستمد من كلمة غريبة عن أفريقيا. و(المانا) كما يقول الأستاذ غريول هي: «قوة الحياة الأساسية التي خلقها إله واحد. وهي موجودة وتعمل منذ بدء العالم. وهي شبيهة بقوة ميكانيكية تتغير كيفاً وكماً، ولكل واحد نصيب منها قل أو كثر كامن فيه. وهناك وسائل طقسية لزيادتها وطوارئ لنقصانها. وهي ترتدي في كل إنسان صفات من الطهارة أو الرجس الأمر الذي يجعلها منسجمة أو غير منسجمة مع الأشخاص الآخرين أو القوى الأخرى».

ومفهوم الكائن هو الآخر حركي: فالكائن هو ذلك الذي يملك القوة، لأن كل شيء يؤثر في كل شيء. فالسعادة والنجاح والصحة والخصوبة والقدرة هي علامات خارجية على قدرة حيوية كبرى.

عالمية هذا المعتقد

في الكونغو، تسمي شعوب منعطف النهر هذه القوة «إيليما Elima». وهي توضح أنها تختص بالعائلات الأقدم وأن على الآخرين أن يكتسبوها اكتساباً. وهم يعتقدون أنها موجودة في كل مكان ولكنها توجد بخاصة في بعض الأماكن المقدسة. وحيوان العائلة يحملها أيضاً. ويتحكم باحتياطي قوة القبيلة ويحميه الأجداد والأحياء. وتتوضح هذه القوة أحياناً في أمكان محددة من الجسد: كالعين، والكبد، والشعر، وبصورة خاصة في الدم، وكذلك في الاسم. ومن هنا تأتي أهمية التحيات والشعارات، وألقاب لشرف.

ويطلق اسم نياما Nyama على هذه القوة لدى شعوب البامبارا مثلما تسمى عند شعوب الدوغون. والنياما تكمن في الدم، ومن هنا تأتي أهمية التضحية التي تسمح بتجريد قوة الدم عند الضحية. وهم يعتقدون أن النياما عند الإنسان تأتي في الوقت نفسه من نياما أبيه ونياما أحد الأجداد الأموات عن طريق الحبَل أو سابقة عليه، بل وتأتي أحياناً من نياما القناع الكبير. ويستطيع كل إنسان أن يقوِّي ما لديه من النياما مضحياً فوق مذبح شخصي صغير (بقدح أو بكرة من الفخّار تضم بقايا أظافره أو شعره أو دمه).



وتحتوي القوة المحررة عن طريق القتل لدى البامبارا واللوبي سائلاً وبيلاً يلتصق بالقاتل فيسبب له المرض أو الموت. ونجد الفكرة نفسها عند الكونكومبا. فالكينا Kena المحررة من الدم المسفوك تلتصق بالقاتل وتسبب له الجُذام وتظهر له آناء الليل على شكل كوابيس مُخيفة.

وتستطيع القوى الحيوية أن تسكُن في بعض الأشياء. ويعتقد البانان أنها تتمركز بشكل قوي في لحاء شجرة الإنغول Engul (التي تسمى علمياً Ealaensis Spraue Anopyxis). ويحتوي جزء من هذا اللحاء على ترياق قوي المفعول شهرة جدواه قديمة قدم هذا العالم. ويستطيع إنسان معرض للخطر أو يلاحقه سوء الحظ أن يمضغ قطعة منه ليتخلص من الأفكار.

ويُفهم العالم عند الديولا على أنه هرم من القوى يحتل الإله القمة منه بينما يحتل البشر قاعدته. ويلعب حشد من الجن (الأوكان Ukin) دور الوسيط بين الطرفين أو دور «منظمي سريان القوى».

الفكر الزنجي الأفريقي

مفهوم القوة هذا يتمتع بأهمية بالغة لأنه يحدد ويفسر كل الطقوس الدينية، فهو القاعدة اللامعقولة لقوانين السحر العجائبي.

وما جلبته الشعوب السود للفكر البشري ليس شيئاً مهملاً، وإنما تفسره اليوم أعمال العديد من كتاب اللغة الفرنسية. فالمجتمعات التقليدية (البدائية) لم تخلُ من الحكماء والمفكرين، ولكن أفكارهم لم تصل إلينا بعد لنقص في الترجمة المناسبة. وكل من عاشر شيوخ أفريقيا السوداء معاشرة حميمة، وجد عندهم في أغلب الأحيان حياة داخلية غنية جداً. ولا يقتصر هذا الأمر على الأوساط التي دخلها الإسلام والتي انصرفت إلى الصلاة والتأمل، وإنما نجده أيضاً عند الوثنيين. ألم يكن أوغوتوميلي Ogotemmeli مفكراً أصيلاً تكشفت مفاهيمه الفلسفية عن تأملات شخصية أكثر تطوراً من الأفكار السائدة في عصره؟.



إن الشيوخ يحبون أن يفكروا، أن يعمقوا الأساطير، أن يكمّلوها. فالفكر السابق للمنطق، السحري العجائبي أو السري، الذي يوجد لدى الشعوب المتطورة كما لدى الشعوب الأكثر تخلفاً سواءٍ بسواء، ليس فكراً لا منطقياً، ذلك لأنه يا يكتفي بمجرد أحلام خالصة، أو أوهاماً وتخيلات: فهو يحاكم الأمور في خدود معارفه، ويضع ما يراه من مظاهرات ضمن قانون، ويصنف وهو يفعل ذلك معتمداً على المتناقضات أو المتشابهات، وعلى العالم الطبيعي والطبيعة الحية والإنسان. يعتمد على علم بالمحسوس مختلف في أغلب الأحيان عن علمنا نحن، فهو نفسه بعيد أيضاً بعداً كبيراً عن التفسير الدقيق. عن الفكر «المتوحش»، كما يقول كلود ليفي ستراوس، يحاكم محاكمة حسنة، وله أحياناً حدوس مدهشة، ولكنه يعتمد على معرفة عن العالم ناقصة إلى أبعد الحدود. ولذلك فإن الاستنتاجات التي يخلص إليها تبدو لنا غير عقلانية.

وهناك درجات متعددة للمعرفة. أولها درجة المعرفة لدى إنسان الغابة الذي لا يستطيع أن يفسر معتقداته أكثر من رجل الشارع الذي لا يعرف من المعارف اللاهوتية أكثر مما تعلم الكنيسة. والدرجة الثانية هي معارف الكاهن، والمعلم في جمعيات التلقين، وأعضاء المرتبة العليا في الجمعيات السرية. وثمة غالباً في آخر المطاف درجة ثالثة هي درجة كبار المطلعين على الأسرار، الذين نستطيع عن طريقهم أن نسمع صياغة تفسير رمزي عن عملية الخلق وأسرار الحياة، كثيراً ما أدهش (في تراكيبه الطبيعية وما وراء الطبيعية عن نشأة الكون) عالم الأجناس بسموه الفكري ومشابهته للنظريات المعاصرة.

الكلمة

من بين الوسائل التي تسمح بالتأثير في القوة الحيوية تكون الكلمة هي الأقوى بدون جدال. فالكلمة تلعب دوراً حاسماً في التفسير الرمزي لعملية الخلق، كما أن عدداً من الميثولوجيات تصر على قدرة الكلمة بصورة تذكرنا بإنجيل القديس يوحنا: «في البدء كانت الكلمة، وكانت الكلمة هي الله». فالكلمة هي التي نظمت العالم كما سنرى ذلك في نظرية النشوء عند الدوغون. والكلمة البشرية هي الأداة الأكثر فعالية للتأثير في عالم الروح.



إن الإنسان يستطيع أن يلتقط القوة الحيوية بالتضحية، ويستطيع أن يجعلها تعمل وتوجه عن طريق الكلمة. وكل عمل طقسي لا بد أن يكون مرفقاً بالصلوات والتعازيم والرموز السحرية. والنساء اللواتي يسبقن عند البانان إلى عملية البذار ويرفقن حركتهن هذه بالتعازيم.

وتستعمل الكلمة في اجتذاب القوة الحيوية أو إلى ربط ذاك الذي ينطق بها. وهكذا يقيم هؤلاء البانات أنفسهم احتفالاً لاجتذاب القوة الحيوية إلى النساء العقيمات لكي يصبحن مخصبات. فتجتمع النساء معاً ويتجمع الرجال حولهن في عدة المحارب (لأن الأمر يتعلق بمعركة ضد القوة الخفية) ويتلفظون بكلمات تبريك. وتعتمد الأيامين في نفس القبيلة على فعالية الكلمة. وتؤخذ الحيوانات للشهادة: «أيتها السلحفاة، إذا كذبت اقتليني». أو أنهم يحركون القوة الكامنة في الأشياء: «أيتها العصي، إذا أتى لص إلى حقلي فاضربيه».

وليس الدعاء البسيط مجهولاً عندهم. ولكنه يرتدي أحياناً شكل مرافعة. وعندما يقع أحد الأولاد مريضاً عند البانان يتوجهون بالدعاء إلى الآلهة والأجداد مؤكدين ومعددين الأعمال الخيرة التي قام بها.

والكلمة يمكن أن تستخدم في سبيل الشر. فالسحرة العجائبيون كثيراً ما يلجؤون إلى التعازيم المؤذية التي تقتل أو تربط. ويمكننا أن نربط بفعالية الكلمة أهمية الاسم. فالاسم الحقيقي للشخص يحتفظ به سراً في أغلب الأحيان.

وبالاختصار، إن الديانات الأفريقية لا تميز بين المادي والروحاني، وبين الدنيوي والمقدس. فهي ديانات أرضية تهتم بنجاح الإنسان المؤقت وبسعادته في هذه الحياة الدُنيا. وهي تهتم بتوسيع قوى الفرد، وبقوته الحيوية، وبنجاحه، أما اهتمامها بما وراء هذه الحياة فجدّ قليل.

ويمكننا أن نحاول تلخيص المفهوم الذي بناه الزنوج الأفريقيون لأنفسهم عن العالم معترفين بأن بعض أفكاره العامّة مقبولة على نطاق عالمي:

ـ كل الكائنات وكل الأشخاص يمتلكون هبة الوجود والحياة والقوة.



ـ ثمة تسلسل في القوى بحسب الكائن أو الشخص الذي تؤثر فيه: الله، الأجداد، الرؤساء، الرجال، الحيوانات، النباتات، والجمادات.

ـ يمكن للقوة أن تنمو وأن تتناقص.

ـ كل قوى العالم مترابطة فيما بينها. والقوة الحيوية هي المعادلة الموحِدة الوحيدة للكون وهي التي تصنع وحدته. ومن هنا تأتي فكرة تشخيص عام للكائنات والأشياء يجعل كل شيء ممكناً.

ـ الإنسان جزء متمم للكون. وهو قريب من الحيوانات بحياته وبقدرته على النطق، ذلك لأنها امتلكت هذه القدرة قبلنا. وكان الإنسان كائناً خالداً كما هو الحال في الكائنات غير المرئية. ولكنه فقد هذه الصفة سواء بكسره أوامر الإله (كما يعتقد الدوغون والبامبارا)، أو بسبب خطيئة حيوان مرسال (كلب أو ضفدع) لم ينقل كما ينبغي أمر الإله.



نماذج من الأديان الأفريقية

في وفرة الأديان الأفريقية يمكننا أن نميز عدداً من النماذج، وأن نربطها بشكل ما بدوائر الحضارة. وهذه النماذج الدينية ليست ذات علاقة بالوحدات الجغرافية وإنما بالزمر البشرية المتفرقة أحياناً والتي تتمتع بمستوى ثقافي متشابه. وبما أننا لا نستطيع دراستها جميعها فإننا سنحاول أن نأخذ ثلاثة أمثلة تبدو لنا ذات صفات مميزة.

العبادات الفولتاوية الخاصة بشعوب الباليونيغريتيك الغربية. وتتميز بالطقوس الزراعية المرتبطة بالأجداد وبإله الأرض.

العبادات ذات النموذج النيجيري (سونغهاي وحوصة) حيث الطقوس الزراعية وعبادة الأجداد تبدو فيها عبادة الجن مع ما فيها من رقصات الممسوسين.

عبادات خليج بينان التي تمارسها الشعوب الغابية الساحلية. وهي تقدم لنا بانثيوناً (مجمعاً للآلهة) شديد التعقيد إلى جانب الآلهة الأجداد وآلهة قوى الطبيعة، كما تقدم لنا ميلاً لاستغلال الهيئة الاجتماعية على يد طوائف كرس رؤساؤها أنفسهم لخدمة شخصية إلهية خاصة قابلة لأن تمتلك أتباعها (أي تصيبهم بمس من الجن).

أمَّا دراسة معتقدات شعوب الصيادين أو الرعاة في أفريقيا الشرقية، أو الشعوب الباليونيغريتيك في السودان الأوسط، التي تقوم على عبادة الأجداد مع عبادة الروح الكلية للموتى (كعبادة دودو في نيجيريا)، أو تلك التي تقترب من الشامانية مع مس يصيب الكهان على يد روح جد العائلة، فإن ذلك سيقودنا بعيداً جداً. ولذلك فإننا سنضطر لأن نقصر دراستنا على النماذج الثلاثة التي ذكرناها سابقاً والتي لا تتعلق إلا بأفريقيا الغربية.



الديانات الفولتاوية

تستند الديانات الفولتاوية بشكل رئيسي على عبادة الأجداد الذين لا ينفكون عن التدخُّل، كما تستند على مفهوم قديم جداً لإلهة للأرض لها جهازان للتناسل ذكر وأنثى أحياناً، وفي أغلب الأحيان تكون زوجة للسماء التي تخصبها بما تصب عليها في كل عام من الأمطار.

وقد أدخلت مجتمعات الحضارة النيوسودانية في ذلك مفهوم الإله السماوي أو الشمس. ونجم عن ذلك، تبعاً لدرجة تأثير الشعوب الباليونيغريتية عن طريق مرحلة الحضارة الجديدة، خلائط من المعتقدات المعقدة.

والإله السماوي إله أزلي غير مخلوق لا تدركه العقول، وليس له اسم في أغلب الأحيان. فهم يسمُّونه السماء أو السيد الكلي القدرة (يومدان بوغوتيني، هذا هو اسمه عند الموبا). وهو يخصب الأرض عن طريق ما يرسله من أمطار. والإله الخالق يكون في بعض الأحيان أكثر تشخيصاً، فهو يقيم في الشمس، وقد نزل إلى الأرض ليقوم بخلق البشر. وهو الذي يعطي المطر ويوزع الخصب والحياة. كذلك هو شأن الإله إيسو لدى الكابري، أو آسيجي لدى اللامبا.

ويندمج مفهوم وجود إله خالق أحياناً مع مفهوم بطل ممدَّن، مرشد، ثبَّت النظام على الأرض. فلقد عاش أومبور Umbor إله الكونكومبا في هذه الحياة الدنيا. وهو ابن السماء والأرض. وهم يتوجهون إليه بالدعاء ويبتهلون إليه. وهو يعيش في الشمس، كما أنه منبع الحياة. هو الذي خلق الناس وعلمهم التقنيات قبل أن يصعد إلى السماء. وأخيراً فهو الإله الصانع العادل الذي يعاقب الأشرار. وهو يحمل أحياناً اسم الشمس نفسها (أوين Uwin) لدى الكومبا والديي Dye واليندو Yendu، وهو البطل الشمس لدى الموبا.

أما عند التورا، فإن أتانا هو الإله الخالق الأعلى البعيد. ومن تحت سلطته يوجد وفرة من الكائنات، بعضها من أصل إلهي، والآخر من أرومة بشرية، وهم يقتسمون فيما بينهم القوى والظاهرات الكونية.



والشخصية الإلهية الأكثر أهمية لدى الكونكومبا، إلى جانب هذا الإله الكوني الكبير، وإلى جانب البطل المرشد والممدن، هي الإلهة الأرض المغذية كيتينك Ketink. وهذه الشعوب تفرق ما بين الأرض بمعناها العملي المادي، تلك التي يزرعونها، وبين الأرض مبدأ الحياة والخصب والثروة.

يقول مانون رئيس أرض التاكابما: «إن كيتينك تمتلك القوة وتتطلع إلى أومبور»، وكيتينك هي الأرض التي تجلب الحصاد بعد أن تكون السماء قد أخصبتها بالأمطار. وهم يتوجهون إليها بالعبادة ويوجهون لها الأضاحي من أجل أن يجعلوها أكثر قوة.

وكل قرية تحميها «روح» هي فيض من الأرض نفسها حامية المجموعة القروية.

أما كاهن الأرض فهو الأوتيندان Utindan. وهو يصلي لها في شكلها المحلي الليتينغبل Litingbel (روح القرية ومذبح الأرض). وهو يستمد سلطته من أومبور، وهو الذي يسوس الأرض والحيوانات المتوحشة «ثيران الله» هي قطعانه.

ويعيش ليتينغبل، الروح الحامية للقرية، في ظل الأشجار، وهو الذي يولّد الأطفال، ولكنه ليس جنياً، وهو لا يستطيع الكلام والإجابة على الأسئلة. وليتينغبل هو الذي يحمي الأرض والرعية، وهو منها الحياة والقوة أيضاً. وعند جني المحصول يريقون له الخمور. ويطلق عليه الداغومبا والموبا اسم «تنغ Teng» أو «تينغبوان Tingbwan». ويعيش الليتينغبل دائماً بالقرب من الناس، بينما يعيش الجن في الدغل أو في المياه. وهم يبتهلون إليه ليجعل النساء مخصبات، ومن أجل أن يسقط الأمطار، ويطلبون منه أن يجعل المحاصيل وفيرة وأن يزيد من كثرة القطعان.

ويجمع الموبا التراب من مذبح تينغبوان، الروح الحامي للقرية، ويضعونه في وعاء صغير في منزلهم؛ فهذه الجرة تضم جزءاً من تينغبوان الكلي الوجود الذي منح الأولاد والمحاصيل الوفيرة عن طريق الأضاحي. عند جني المحصول يقدم الموبا الأضاحي والشكر لتنغ (الأرض) على مذبح تينغبوان.



والأوتيندان أو التينغدانا (كاهن الأرض) مكلف بتأمين الرخاء للمجموعة والرعية: وهو يستشير العرَّاف أية أضاحي يجب أن يقدمها للأرض كي تصبح قوية. كما أن استصلاح الدغل أو إشادة بيوت جديدة يتطلب استشارة من العرَّاف وأضاحي لتهدئة الكائنات الإلهية ومراضاتها. والأرض تكره الدم إلا دم الأضاحي، ويستطيع الأوتيندان أو التينغدانا أن يوقف المشاجرات أو يُطهر الأرض ويغسل الرجس إذا حدث تدخله بعد زمن طويل.

بالإضافة إلى الآلهة الكبار توجد جمهرة من الكائنات الإلهية الثانوية هم غير المرئيين الكبار، خدم الإله والمحلقون بقدرته، الذين يمارسون حياة أرضية خالصة. وبما أنهم يتلقون القدرة الإلهية ويوزعونها فهم يتدخلون دائماً في حياة الناس الذين يعيشون بالقرب منهم. وهم يرتادون الدغل والأشجار الكبيرة والصخور وبخاصة مجاري المياه.

وتؤمن كل الشعوب الفولتاوية بوجود هذه الكائنات الإلهية الثانوية التي يطلق عليها الكرنكومبا اسم «لووال Luwal». وهم قوى غير مرئية خيرة أو شريرة. ويستطيع العَراف «أوبوا Ubwa» مشاهدتهم في أحلامه، ويحس بهم ويكلمهم. ويستطيع اللووال أن يتخذ شكل حيوان. وبإمكانه أن يتقبل دعوات الناس قبولاً حسناً، ولكنه يعاقب بقسوة على كل انتهاك للمحرمات التي يفرضها (كالأغذية التي لا يجب أكلها، والأعمال التي لا يجب اقترافها، مثال ذلك نزح الماء بدلو ذي فتحة ضيقة لأن الضجة الناتجة عنه تزعج اللووال). ويمكن لهؤلاء الجن أن يمنحوا الأولاد للنساء اللواتي يرغبن فيهم. والصبيان الذين يعود إليهم الفضل في ولادتهم يسمون «لووادجا Luwadja»، والبنات «لووابو Luwapo».

واسم كل مجرى ماء ـ كما عند الداكبي والكانكاسّي ـ هو اسم الجني الذي يسكنه والذي يظهر نفسه أحياناً على شكل حيوان مائي.

ويميز الكونكومبا بين أربعة أنواع من اللووال (الذي يصبح ننوا N'nuwa في حالة الجمع):

أولها النووا الأرضية، وهم جن الدغل الذين يسكنون هذه الصخرة أو ذلك



المجرى المائي. ويجب أن ينال المرء موافقتهم قبل استصلاح جزء من الدغل. وهم يحمون القرى التي تقع بالقرب منهم. بعضهم جن كبار (لوواكيبل Luwakpil)، وآخرون قوى صغيرة (لوواواتيل Luwawatil). ويمكن لهؤلاء الجن أن يظهروا تحت شكل حيوانات وحشية ذات تصرفات غير مألوفة.

ثانياً: كل عائلة يحميها لووال يقيم في مكان محدد تماماً، ولكنه يوجد في كل مكان يوجد فيه أناس من هذه العائلة. وهو يظهر تحت شكل حيوان (كثعبان كبير أو فهد...إلخ). وكاهنه هو (الأوواداUwada) الذي يجب عليه أن يراعي محرماته الغذائية.

ثالثاً: في بعض الحالات يعتبر اللووال الحامي جداً للعائلة. وعند ذلك يكون شكله المرئي على شكل حيوان زاحف (ثعبان كبير أو تمساح أو سلحفاة).

رابعاً: وأخيراً توجد ننوا خصوصية لبعض العائلات. وكلمة «بويولي Buyoli» عند الكونكومبا تدل على الجن الحماة وعلى الجن الأجداد. بينما كلمة «تينغباني Tingbani» تدل على الأرض المشخَّصة، أي على ليتينغبيل الكونكومبا. أما لدى الموبا فإن بورد هو الجني الجد، وتينغبوان هو روح الأرض. ولدى البيكومبو والبينافييب Bi-Nafieb يوجد لدى كل العائلات جن أجداد. بينما يوجد لدى البيمانكبيمب Bi-Mankpimb، على العكس، نوعان من العائلات: تلك التي تنحدر من الجني الجد المتجسد في هيئة ثعبان كبير (كعائلات السامبولتيب والكوتولتيب، والكبالتيب... وغيرها)، وتلك التي لا نمتلك إلا جنياً حامياً: كعنزة أو سلحفاة أو قرد أو تمساح أو فهد (مثل عائلات الكوكولتيب، والكاندجوكتيب، والتشالتيب... وغيرها).

ولكن واحداً من هؤلاء الجن يلعب دوراً مميَّزاً هو جني الماء الذي لاحظناه لدى شعوب مالي. وفي توغو وبلاد الكوتوكولي، دو هو سيد المياه. فهو الذي يتصرف في الحياة ويخصب النساء مودعاً في أرحامهن شعلة الحياة. وهذا الاعتقاد بجني للماء يخصب ويوزع الحياة يتداخل غالباً مع فكرة أن الأجداد الذين يعيشون في أعماق المياه هم الذين يخصبون النساء متجسدين فيهن، وهذا ما يؤمن به الكايري على سبيل المثال.



ويمجد الصيادون جنياً حامياً للطريدة، ويتوجهون بأضاحيهم لأرواح الحيوانات المقتولة لتهدئتها ومنع قوتها الحيوية المحتملة من أن تسبب لهم أي أذى. وعلى الطريقة نفسها يقدم الحدادون والعرافون عبادتهم لجن خصوصيين يحمون صنعتهم ويقدمون لها المبادرات المجدية. فإليهم تقدم الأضاحي الدامية على أقدام الأفران العالية أو أمام الجدار الترابي الذي يحمي منفاخ الكور.

وأخيراً فإن الأرض البور والدغل مسكونان باللوتان Lutins (الكائنات الصغيرة غير المرئية) التي هي الآرنزيني عند الكوتوكولي ـ وهم أبناء لجني الماء ـ، والإيميزيا والآليوا عند الكابري، والبينيغومب عند الكونكومبا الذي يستطيعون أن يستولوا على الناس ناقلين إليهم موهبة العرَّافة. وهم يعتبرون أحياناً السكان الأوائل للأرض. ويقدمون لهم الأغذية لتهدئتهم أو لجعلهم يتركون أجساد الرجال والنساء من الممسوسين.

وتتركز العبادة العامّة لدى الباليونيغريتيك في بعض الأعياد السنوية ذات الطقوس الزراعية. وهي تجري في الوقت نفسه صلوات وابتهالات وشكراً للشخصية الإلهية. وهم يضيفون إلى ذلك أعمالاً تبدو كأنها سحرية عجائبية خالصة. ويلعب عمل الفأس للحصول على المحصول الدور نفسه الذي يلعبه الدواء للحصول على الشفاء: ففعاليته ترتقي إلى مستوى الدين، ذلك لأن الطقس Rite بالنسبة للفلاح ـ كالتعزيمة أو الصلاة بالنسبة للمريض ـ هو السبب الحقيقي للإنبات كما هو الشفاء.

وبالإضافة إلى أعياد البذار والمحصول والبواكير، توجد أعياد سنوية للتطهير من أجل طرد الشر والرجس والسحرة الشريرين. وتتدخل العبادات العائلية أو الشخصية في كل مرة تشعر فيها الجماعة العائلية أنها في خطر وأنها بحاجة للحصول على حماية الآلهة أو الأجداد.

وإلى جانب هذه النماذج البسيطة نسبياً التي نجدها إلى الشمال من توغو، توجد أنماط من المعتقدات أكثر تعقيداً. فديانة السينوفو، كما أبان ب. هولا، نجمت عن نموذجين دينيين متراكبين، أولهما باليونيغرتيكي محض، والآخر



نيوسوداني. ولديهم طبقتان من المعارف، الأولى تخص عامة الناس الذي يكتفون بمفهوم سحري عجائبي في مسيرة العبادات، ومن أجلهم يقتصر الدين على مجموعة من الطقوس والوصفات ويصبح مجرد قانون سلبي للعقوبات، والثانية مقتصرة على أتباع بورو Poro الذي يتلقون تعليماً مغلقاً يهدف للحصول على نتائج نفسية واجتماعية.

أما لدى البصّاري Bassari في غينية، فعلى الرغم من عزلتهم الجغرافية يوجد لديهم نظام ديني قريب جداً من النظام الموجود في فولتا العليا وفي توغو الشمالية. فسيد العناصر والناس يسمى أونو Unu. وهو إله بعيد إليه تُقدم الأضاحي في حالة النكبات. وكانت كل عائلة تقدم إليه في الماضي ضحية سنوية (سادوغا). وعلى درجة أدنى هنالك نومبا أبو البشر جميعاً، وهو يمثل أونو لديهم. وهذا الإله هو المرشد، البطل الجد الذي ارتفع إلى مرتبة الألوهية. ويلاحظ أن رئيس جمعية المريدين يسمى أيضاً نومبا لأنه تشخيص الإله على الأرض. أما الأرض فقد جرى تأليهها تحت اسم أيغوار. ويقدم الهانومبا ـ كبير المريدين ـ أضاحي من الحيوانات وإراقات من الماء على مذبح من الحديد موضوع فوق بيت المريدين. وتلعب الإيغوار دوراً مهماً في إنشاء القرى وفي طقوس خلافة الرؤساء وتتويجهم. أما إيكوف Ikiv فهي إلهة ثانية أخرى يمثلها عدد من المذابح في كل قرية ومنها يطلبون الأمطار.

وأخيراً هنالك حشد من الأرواح أو الجن غير المرئيين متخصصون بأعمال التوليد والأمراض والمحاصيل والصيد واكتساب الثروات. فثمة جني اسمه أونكير Unker يعتبر حامي المحاصيل ويمثل بقطعة من الخشب توضع في بيوت الغلال. وهنالك أرواح تحمي الأسرة أو الفرد تسمى هي الأخرى أونكير. أما فاتو جني المياه والثروات فيمكن أن يظهر تحت شكل ثعبان. وأخيراً فإن البصّاري يخافون جناً ثانويين أشراراً يسمونهم سانتيف وسانبوتييرا.



العبادات النيجيرية

يبدو أن معتقدات الشعوب التي تسكن القسم الغربي من جمهورية النيجر والقسم الشمالي من نيجيريا، كالسونغهاي والجيرمد والحوصة، قد تأثرت بالدين الإسلامي الموجود في غاو Gao منذ القرن الحادي عشر على الأقل.

ويبدو أن هذه الشعوب قليلة الميل إلى الروحانيات، وتكتفي ظاهرياً بميثولوجيا تجسيدية مع طقوس يقوم الرئيسي منها على رقصات مس. ونظام الاعتقاد فيها يبدو من الظاهر توفيقياً، لأنه يحتوي على الإيمان بالله (بلفظه العربي) الإله الخالق، سيد الناس المقيم في السماء السابعة التي لا يرقى إليها أحد. كما توجد عبادة سرية تُرفع إلى إبليس (بلفظه العربي أيضاً) وعبادة الملائكة (بلفظها العربي) أيضاً. هذه العبادات الفردية أو العائلية ترتبط في آن واحد بعبادة الأجداد وبالسحر العجائبي. ولكن هذه المعتقدات احتفظت بمظهر زنجي أفريقي نموذجي في عبادة زين Zin القديمة وفي عبادة الهولي Holey وعبادة الهوكا Hauka الحديثة.

أما عبادة الجن Zin فهي العبادة المحلية لأسياد الأرض والمياه القدماء الذي تحالف معهم أوائل الرجال الذين استقروا في البلاد. ويحتفل بهذه العبادة على يد كاهن وراثي سليل أوائل المقيمين، يقوم بتقديم الأضاحي الدورية تجديداً لهذا التحالف القديم. وهؤلاء الكهنة قادرون، بتأييد من الجن زين، على اكتساب قوة غير طبيعية تجعل منهم سحرة مخيفين، ويتعلق الأمر من حيث المبدأ بالسحر العجائبي المشروع.

أما الهولي فهم جن خُلقوا قبل البشر ويعيشون فوق الأرض وتتوزعهم سبع عائلات وتتصارع فيما بينها، وقد صارعوا الجن (زين) مدة طويلة وانتصروا عليهم في النهاية بتدخل من جد صيادي الأسماك سوركو، كما تروي لنا ذلك الطائفة من الأساطير تشكل في حد ذاتها عقيدة حقيقية. والهولي هم جن الماء والسماء والهواء والصاعقة والدغل. ويشكلون بانثيوناً متماسكاً وميثولوجيا معقدة، وتُروى مغامراتهم وتقمصاتهم بكل عناية وتفصيل. ويكمن الأساسي من



عبادتهم في رقصات المس التي يستولي الجن خلالها على أحد الراقصين و«يركبه» كما يركب الخيال مطيته ويتكلم عن طريق فمه.

وتضم الاحتفالات التي تجري أمام مسكن الكاهن كل المؤمنين القادمين من مجموع الشعب (بما في ذلك المسلمون الذين يعلنون أنهم كذلك)، والراقصين (وينتقون من بين أولئك الذي جرى مسهم من قبل)، والموسيقيين، و«النساء الهادئات» مساعدات للكاهن، ومراقبات ولم يحدث أن مُست أحداهن من قبل، يسهرن على حسن تنظيم جلسات الرقص، والكاهن زيما الاختصاصي بالرقص، والكاهن هومبار حارس المعبد وحامي العبادات، وأخيراً الكهنة صيادي الأسماك «سوركو» خدم جني الماء وجني الرعد.

وكانت عبادات المس قد توسعت منذ بضعة عقود من السنين، فشملت جناً من نموذج مختلف، قدموا مجدداً على المسرح الديني. هؤلاء هم الهوكا Hauka الذين يدل اسمهم على «الجنون». وهم خلقة مستحدثة ابتدعها خيال السونهاي الديني، وتعبر عن الحاجة إلى مساعدات نفسية جديدة للتغلب على الأزمة الناجمة عن التغيرات الاجتماعية والثقافية الحديثة. فالهوكا هم جن تجسدوا القوة والسلطة تحت مظهر جديد قاموا بارتدائه. فهم كائنات إلهية لها صفات حديثة، منسوخٌ تسلسلُ وظائفهم ودرجاتهم عن تسلسل الرتب في الجيش والإدارة الأوروبية.

بعض هؤلاء الهوكا يحملون أسماءً وألقاباً إسلامية. وقد دخلت عبادتهم عام 1926 على يد فلاح ادعى أنه عائد من مكة. وقد أقلق عنف رقصات المس أحد الإداريين المدعو كروكسيشيا فأراد منع هذه المظاهر، ولكنه فشل في الحد من تكاثر أنصار هذه العبادة الجديدة، وانتهى به الأمر أن أُلِّه هو نفسه على شكل جني شرير مشاكس اسمه كروسيزيا أوكوماندو مواغو (أي القومندان الشرير). أما هيئة أركان الهوكا فهي تضم الجني غومنو (الحاكم)، الزنرال (الجنرال) ماليا، والكنغ زوزي (ملك القضاة)، والسكتير (سكرتير الإدارة)، والكابورال غاردي (كابورال الحرس).



فلدينا هنا مثال رائع عن كيفية تشكل أسطورة وانتشارها، واعتمادها على طقوس جديدة. فالأسماء الأوروبية للجن تظهر أن ثمة تشخيصاً رمزياً للمجتمع الاستعماري متحداً مع تنظيم الكون تمَّ قبوله على هذا الشكل في إدراك المستعمرين.

ويطلق الحوصة على الجن اسم «بوري Bori» وهم غير المرئيين الكبار الذين يوجدون دائماً حول الناس والذين يجب تهدئتهم وإرضاؤهم، لأن عندهم الاستعداد لأن يكونوا مؤذين. وكما هو عند البشر يوجد عند الجن مجتمع للبوري: وهم كلهم من ذوي القُربى وينحدرون من بوري كبير هو جدهم. وهم قادرون على الحب والغضب والعرفان بالجميل. ومن أجل كسب رضاهم تقدم لهم ضحية من الدجاج أو الخراف أو الماعز أو البيرة أو الذرة البيضاء. وهم في العادة غير مرئيين، ولكنهم يستطيعون أن يظهروا على شكل حيوانات وظاهرات طبيعية: كإعصار أو زوبعة أو قوس قُزح. وكل ما هو موجود من خير وشر يُعزى إليهم. فهم يستطيعون أن يبعدوا المجاعة، ويعاقبوا السارق، ويجلبوا المطر، وينضجوا الحبوب، ولكنهم يجعلون السناء عاقرات أيضاً، وينضبون الآبار ويهلكون القطعان ويزرعون الأمراض.

ويقدم الحوصة عبادتهم في العادة إلى بوري واحد يختارونه حامياً لعائلتهم، ويفرض نفسه على كل أعضائها. ولكن الحرفيين مجبرون على تقدم الأضاحي للجن الذي يحمون صنعتهم (سواء كانوا صيادي سمك أو حدادين أو صيادين أونساجين). وقد يحدث أيضاً أن تهاجم العائلة مجموعة من التعاسات فتُعزى كلها إلى بوري واحد. والعائلة التي تتعرض لمثل هذه التجربة يجب عليها عند ذلك أن توجه إليه العبادة لتهدئته.

وثمَّة أنواع متعددة من البوري: بعضهم يمارسون حماية جماعية، وتلك بخاصة حالة أكبرهم الذي هو الجد المشترك المسمى باباماز، الذي يعتبر في بعض الحالات أباً لبني البشر. وقدرته كلية إذ يمكن أن يطلب منه كل شيء. فإذا ما أمكن استرضاؤه بمهارة كان خيراً، أما إذا غضب فإنه يعاقب بفلج كليتي ضحيته أو بإرسال المرض إليهما. ومذبحه هو شجرة الأضاحي، أو مكان محدد بالقرب من المنزل.



وتحمي واغونا (أم الحقول) المزروعات والقمح. وتسهر على تلقيح البذور وإخصاب السنابل وتبعد اللصوص. وهي تعاقب بنفخ بطن ضحاياها الذين لا ينبغي أن يدفنوا بل أن يجروا بعيداً إلى الدغل، وهم يقدمون إليها الأضاحي بالقرب من مخازن الغلال أو تحت شجرة مخصصة لهذه الغاية في كل حقل.

ويضم بانثيون كبار غالاديما دجانغار الشرير وزوجته المحسنة ماغاجيا. أما دوغاباكا ابنة دوما ولادي لها عينان شاقوليتان وحافرا حصان، فهي بوري الحرب التي تتطلب ضحايا بشرية. وأما ماجيرو ابن باباماززا فهو سيد الذرة البيضاء، ولذلك يقدمون له مشروب البيرة، وهو يحمي المزروعات ولكنه يستطيع أن يكون قاسياً إلى أبعد الحدود.

وهنالك بوري آخرون يشخصون عناصر أو مظاهر الطبيعة: فواداواباكا هي أم الدغل الأسود. ويجب مراضاتها قبل استصلاح الأرض وقطع العشب وقبل الصيد. وأما واداوافارا فهي أم الدغل الأبيض التي تحمي اللصوص. ويتحول (ماسَاساو) حامي حفاري الآبار إلى ثعبان عضته ليس لها شفاء. أما ماغان رووا فهو قوس قزح وجني العطش. وثمة أيضاً ستة آخرون من الجن من هذا النوع. إلا أننا يجب أن نحتفظ بمكانة خاصة لكور Kure حامي المقاتلين، ويان روا حامي صيادي السمك، وسارونيا حامية القطعان التي كثيراً ما تهلك على يد البوري سيركي نداجي باكي، وكذلك آليو جنّي المراعي. أما مالام الحجي (وفي صيغة تسميته منحى إسلامي) فهو جني مجنون بعض الشيء يضحون له خروفاً أبيض في يوم التاباسكي. وهنالك دان باروا التي تحمي اللصوص، ودان مانزو التي تحمي العاهرات. وثمة أخيراً حوالي العشرين من البوري الأقل أهمية والذين يمكن أن يكون تعدادهم باعثاً على الملل.

وما يجب أن يرسخ بأذهاننا أن هؤلاء الجن، على العكس من الجن ذوي النموذج الفولتاوي الذين هم محليون حصراً، ليسوا محددين بمكان جغرافي واحد، وإنما هم معروفون وتوجه إليهم الصلوات من قبل كل الذين ينتمون إلى الجماعة الجنسية.



وتجري التضحيات دائماً لدى كل عائلة في أماكن مخصصة، إما في أسفل شجرة أو أسفل منملة (كتلة من التراب يتوضع فيها عش للنمل) أو تحت بيوت الغلال وفوق السندان... إلخ. واختيار الضحية يترك للجني الذي تخصص له، وللونها في العادة أهمية كبيرة. ويمكن لكل فرد وكل رئيس عائلة أن يصلي للبوري الذي يحميه ويقدم له الأضاحي، ولكن ذلك لا يمنع من وجود أكليروس حقيقيين وكل كاهن فيهم يحاط بعدد من المريدين.

ولكل جماعة حيوية (وثنية) رئيس يسمى سيركي نازنا حيث يوجد منه واحد في كل مقاطعة. وهؤلاء يتمتعون بوجاهة عالية ويحترمون حتى في الأوساط الإسلامية. وفي درجة أدنى من ذلك يوجد السيركي مبوري، وهو كاهن كبير ورئيس المريدين. وهو يتمتع بقوة سحرية ذات اعتبار ولكنه لا يستعملها دائماً لفعل الخير. وتساعده كاهنة تترأس النساء المريدات، ويتمركز دورها الهام في تلقين اليامبوري Yam Bori (أبناء البوري) الممسوسين الذين تظهر صفتهم بمناسبة الرقصات الدورية. وإلى جانب الكاهن يوجد الماغاجي مغاري، الساحر العجائبي الشافي وسيد الأرض، وكذلك الماسافي أو المضحي. أما لدى ماوري النيجر فإن عبادة البوري تتأمن عن طريق البورا Baura الكاهن الأكبر، وعن طريق السارونيا الكاهنة. ويعبر عن العبادة بالطريقة ذاتها، أي برقصات مس.

عبادة خليج بينان

في هذه المنطقة الجغرافية التي تطورت فيها ممالك قوية حسنة الإدراك، ظهرت عبادات مختلفة: ففي بلاد الأشانتي واليوروبا انتشرت أنماط عديدة من الأديان الشديدة التعقيد.

ونستخلص من الدراسات المختلفة التي نشرت أن مزجاً في هذه الأديان قد تم نتيجةً لعدد من العوامل: ففي بلاد الأشانتي واليوروبا تتابعت عدة أنماط من الأديان على مدى عدة قرون، مارة ـ على سبيل المثال ـ من بانتيون لآلهة بشرية مرتبطة بنظام أمومي، إلى بانتيون لآلهة شمسية حامية لملك نصف إله.



وقد ظهرت البحوث التاريخية التي تيسر أمرها نظراً لقدم الاحتكاكات مع الأوروبيين منذ القرن الخامس عشر، أظهرت حركة لا تنقطع في خلق آلهة جديدة ترتدي إلى حد ما وظائف آلهة أقدم، ثم ما تلبث بدورها أن تختفي نازلةً إلى أدنى درجات السلم الإلهي. ويشكل هذا النظام الديني عند اليوروبا تيوجينية حقيقة (أي مجموعة من الآلهة ذات أصل واحد)، ذلك لأن هذه الشعوب تخترع في كل عام آلهة ثانوية جديدة مرتبطة بالإله الأكبر البعيد الأزلي.

هذه الآلهة الجديدة ترى هيبتها وشهرتها ونفوذها تتسع كلها مع اتساع الدول القوية أو مع تسلط بعض السلالات الحاكمة، وعند ذلك تعتنقها القبائل المجاورة التي تعيد تشكيلها ثم تعبدها تحت أسماء أخرى في أغلب الأحيان. فنحن نحس بذلك أننا نشهد تمثيلية كونية يظهر فيها مئات الممثلين ثم لا يلبثون أن يضمحلوا دون أن نفهم دائماً وبصورة جيدة الدور الذي لعبوه أو الرابطة التي تربط بينهم.

ولم يتردد الأنتروبولوجي الأمريكي ميروفيتس Meyerowitz في أن يقارن بل وأن يطابق بين آلهة الأشانتي في القرن التاسع عشر وبين الآلهة المصرية في الألفين الثاني والأول قبل الميلاد. وقد أظهر كيف أن المفاهيم الدينية عند شعب الآكان قد تطورت. (يجب أن نستوعب أن الآكان هم مجموعة ثقافية أسطورية يربط بها نسبهم الكثيرون من سكان غانا الحديثة دون أن يتمكن أحد من الأركيولوجيين أن يأتي بإثبات ملموس عن وجود هؤلاء الناس كشعب منظم). أما العبادات القديمة في المناطق الغابية من غانا فقد كانت تتمركز حول الاعتقاد بوجود إلهة كبيرة أم، حامية للكون ذات نموذج قمري. خالدة لم يخلقها أحد. وهذه الإلهة تحمل اسم أتوابوما أو أونيام. وقد أجبت السماء والنجوم. وهي توزع الحياة على الأرض وتنقلها عن طريق أشعة القمر. وهي التي توصل شعلة الحياة Kar لرجال المستقبل، كما أنها هي، عندما تسحبها، تسبب الموت.

وفي أحد الأيام ظهرت على الأرض كائنات إلهية ثانوية حامية للعائلات: فقد ولدت نساء بعض العائلات، بعد أن أخصبتهم كرا Kra ـ شعلة الحياة المنبثقة عن القمر ـ، مولودة هي أوبسوسوم، نصفها إنساني ونصفها إلهي، ذات



جنس مؤنث، هي المظهر المرئي من كرا. هـؤلاء الأوبـسوسوم اعتُـبرن أرواحـاً للسلالات، كما هو الحال في جنيّها الحامي. وهن اليوم غير مرئيـات، ولكنـهن مازلن يحمين عائلات أمهاتهن ويرسلن أحيانـاً حيوانـاً لمـساعدتها أو لتعليمهـا. وهذا الحيوان هو تجسيد قناعي للأوبوسوم التي لم تعد تُرى اليوم إلا من خلاله. والمجموعة البشرية المعنية تطابق الحيوان في صفاتها، ومن هنا أمكن الكلام عن طومية أفريقية. ومع ذلك فإن الأمر يتعلق دائماً بحماية سلالة على يد حيوان هـو الشكل المرئي لروح الجد أو للجـني الحـامي. وتعتـبر والـدة الأوبوسـوم جـداً للعائلة. وعلى الرغم من أن النظام الأمومي تطور بعد ذلك إلى النظام الأبوي فإن الملك الإله في الوقت الحاضر تشاركه دائماً ملكةً أمٌ مؤلهة.

ولم يكتفِ بانتيون الآكان بإلهة أم كبرى، إذ ما لبث أن امتلأ بآلهة ثانوية هي تجسيد ومحاولة تفسير لأسرار الكون. فإلى جانب أونيام روح الحياة، يقـوم إلـه ذكر هو ودومانوكوما الحِرَفي الإلهي الممدن الذي شكل العالم بيديه الإلهيـتين. وينام هي الروح، أما هو فإنه المادة. وهو الوصي المـشارك علـى الكـون. وهـو خال الأوبوسوم جنية العائلة.

وبعد ذلك اعتقد الآكان أن نيام لم تعد توزع بنفـسها الحيـاة وإنمـا أوكلـت بذلك سبعاً من الكائنات الإلهية الكوكبية تعمل كل منها في يوم من أيام الأسبوع السبعة. وهذه الكائنات الإلهية هي التي تعطـي شـعلة الحيـاة (الكـرا Kra) كمـا تعطي السمـسم Sumsum الـذي يمكـن تـشبيهه مـن حيـث الـصفات بالـضمير والمصير. وهذا المعتقد يعتمد كقاعدة له على نظرية تنجيمية تـسمح بـأن تحـدد مصير كل فرد يحمل اسماً مميزاً يرمز إلى اليوم الذي ولد فيه وعند الموت يذهب السمسم إلى السماء، ثم صاروا يعتقدون بعد ذلك أنه ينضم إلى موطن الأجـداد الموجود تحت الأرض.

من بين الآلهة الثانوية الأكثر شهرة نذكر تانو أوتانوي الذي هو إله نهر يحمل الاسم نفسه. وقد ولد في يوم اثنين، ويمثله فرس النهر ويجسد الشهوة الجنسية. فهو إذن إله مائي ينشط الإنجاب والخصب. والأمر هنا يتعلق بجني قديم للعائلة ارتفع إلى مصاف إله الخصب.



أما نيانكوبان فهو تقمص، أو إن شئت تجسيد مذكر للإلهة أو نيام. وقد ولد في يوم سبت وأصبح الإله الشمس جد السلالة الملكية، وغادروه على حساب نيام في الوقت نفسه الذي تزايدت فيه سلطة الملك بالنسبة لسلطة الملكة الأم.

وقد تطورت المفاهيم المتعلقة بالكرا، مبدأ الحياة، في الوقت الذي تغير فيه تسلسل الآلهة. ففي بادئ الأمر كانت كرا شعلة الحياة القادمة من القمر، ثم ما لبثت أن أصبحت مبدأً مذكراً مع ظهور النظام الأبوي. وبعد ذلك أصبحت ثنائية الجنس تمارس في جسد الإنسان حياة مستقلة لأن الجسد ليس بالنسبة لها إلا وعاءً مؤقتاً. وأخيراً فُهمت على أنها المبدأ الحيوي الذي توزعه آلهة الكواكب التسعة التي تتحكم بسبعة الأسبوع. واليوم يعتبرون الكرا روح الأجداد التي تنزل من الأم الكبيرة الجدة، فهي الروح التي تصل الحياة متجسدة في أجساد الأطفال المولودين.

ونحن نجد لدى الشعوب المجاورة نظاماً ميثولوجياً مشابهاً للنظام السابق أعطاه جـ. بارّيندر G. Parrinder، قائمة غامضة مع الأسف. فإذا ما نحن قارنا، حسبنا يقول هذا المؤلف، بين ديانات شعوب اليوروبا والفون والآشانتي لتوصلنا إلى نتائج مفيدة، حيث نجد فيها دائماً:

1ـ إلهاً أعلى خالقاً، هو مؤنث في أغلب الأحيان، وأحياناً يوضع في المرتبة نفسها التي توضع فيها بعض الآلهة التي ظهرت في وقت لاحق. هذا الإله هو أونيام عند الأشانتي والتوي، وماهو Mahu عند الإيفهي والفون، وأولورون عند اليوروبا. هذا الإله الأعلى يتوجه إليه الناس بالدعاء أحياناً ولكنه لا يتدخل في نشاطات الناس (ذلك هو ماهو). وليس له لدى اليوروبا لا معبد ولا كاهن. وفي غانا يبتهلون إليه أمام مذبح العائلة الذي هو وتد ذو شُعب. ومع ذلك فإن له عند الداهوميين معابد كرست لعبادته، فقد أحصى س. ميرلو عام 1937 في ويداه أن من بين «الأديرة» أو المعابد الخمسة بعد المائة معبدين و(هونغبو Hongbo) كرسا لماهو Mahu. أما كاهنة المعبد الرئيسي فكانت العجوز نين Nen وكان المعبد (الهونغبو) يضم مدرسة لتعليم الدين مع عشرين من المرشحين للرهبنة. وكانت العبادة فيه توجه لماهو. يضاف إلى ذلك عدد من المعابد المخصصة لليزا Lisa في منطقة ويداه Ouidah.



فماهو هو «إله غير محدود» أو يمكن أن نقول إنه الإله المسبب الأول، الإله الحيسوب، إله الفلاسفة أو المفكرين، أكثر من أن يكون إله الجماهير. وهم يشركون معه إلهاً آخر في كل مكان، إلهاً مذكراً بوجه عام هو الإله أبو البشر، وهو في الغالب الإنسان الأول الذي رفع إلى مرتبة الألوهية، أو هو المرشد الذي يضم صفتي الناسوت واللاهوت والذي أتى للناس بالحضارة والتقنيات.

2 ـ آلهة ثانوية أو أرواحاً أدمجت بقوى الطبيعة، «أبناء المرأة» الذين ولدوا ثم أُلِّهوا، أو كائنات غير طبيعية لم تظهر إلا منذ بضعة قرون، وفي أغلب الأحيان هم أبطال أسطوريون أو جن أرضيون. هؤلاء هم الأوبوسوم والفودون (عند الفون)، والأوريشا (عند اليوروبا). وأحياناً هم قوى طبيعية أو أبطال رفعوا إلى مرتبة الألوهية. وهذا النوع من الآلهة على أعداد كبيرة كما أنهم غير مستقرين، وكما هو الحال مع نجوم السينما فإن أسماءهم تلمع خلال بضعة أجيال ثم لا يلبثون أن يكسفهم المنافسون.

وقد أظهر ب. فيرجي وهو من أفضل الاختصاصيين في ديانات نيجيريا وداهومي، أن كل فودون وأوريشا لابد أن يكون في البدء الإله الأعلى الخالق لإحدى الجماعات (عائلة كانت أم قبيلة) ثم غدا بعد ذلك إلهاً ثانوياً متخذاً مكاناً له في بانثيون الجماعات الأخرى تحت قيادة الإله الأعلى لهذه الجماعات. فليس ثمّة إذن تعدد في الآلهة وإنما وحدانية ذات مظهر متعدد الوجوه، أي أنها تعددية في الوحدانية. وقد أكد لنا س. ميرلو أنه حقق هذه النظرية في بعض الأوريشا والفودون من أمثال ألوفان ودان.

والآلهة الأكثر قدماً عند الفون هم آلهة السماء والأرض، ثم ما لبثوا أن فرضوا على أنفسهم آلهة المياه والغابات. وقد اقترن أوباتالا أبو البشر والإله السماوي القديم عند اليوروبا مع أودودوا الإلهة الجهنمية خالقة السلالة الملكية. أما سكان داسّا في داهومي فإنهم يبجلون بوكو ابن الإله السماوي الأكبر.

وينسب الرعد في كل مكان تقريباً إلى إله مخيف: فهو غوا Giua الإله الحداد عند الغان. وهو سو So عند الإيفهي. وهو هيفي سو عند الأدلاّدا،



ودجيسو عند الفون الذين يمثلونه بملامح كبش أو يرمزون إليه ببلطات الرعد (وهي بلطات حجرية من العصر الحجري الحديث). وهو ساغو عند اليوروبا، ولكنه هنا إله شاب لأنه عاش على هذه الأرض في جلد إنسان، وهو يرمز إلى الملك الرابع عند ملوك سلالة أوليو الملكية القديمة، وكان ساحراً عجائبياً قادراً على أن يأمر الصاعقة فتأتمر بأمره، ثم ارتفع إلى مرتبة الألوهية بعد موته. وهو يحمل الاسم نفسه عند الأوغون، ويسمى بإله الحدادة والحرب، وهو الرئيس القديم لسلالة مهمة.

والأرض، كما هي الحال لدى الشعوب الفولتاوية، هي إلهة في أغلب الأحوال. فهي أنا Ana عند الإيبو متمثلة بتمثال امرأة يعلوها هلال وممسكة بين ذراعيها بطفل. وهي أساس ـ عند الأشانتي الذين لم يبنوا لها معبداً قط. وهي آيي أو لي عند الإيفهي ورئيس الأرض هو كاهنها، ويسمى آني ـ نون، ويلعب دوراً لا بد منه في طقوس تنصيب الرؤساء الجُدُد. وهنالك بعض الطقوس السنوية للإخصاب تضم مشاهد من إباحية جنسية الأمر الذي يعتبر تقليداً في الديانات القديمة.

أما ساكباتا فقد كان في البدء إلهاً أرضياً، إلهاً جهنمياً نموذجياً. وبما أنه كان دائماً يعاقب بشدة انتهاك المحرمات بأوبئة الجدري فقد أصبح إلهاً للجدري، يتعارف كهنته ومريدوه بحملهم ريشة صغيرة حمراء أو برسوم ذات تنقيط أبيض في أيام الرقص.

كما توجد آلهة للأنهار والبحر، من أمثال ييمادجا ابنة أوباتلا وأودودوا، وكذلك آفيليكيت إلهة البحر عند الفون والغوين Guin. وهناك تانو على الحدود بين غانا وساحل العاج، وهو ابن أونيام الذي كنا قد رأيناه سابقاً، والذي اعتبر في بعض الديانات إلهاً للحرب والرعد بدلاً من بورو Buru. وأخيراً هنالك أوبو إله البحر عند الأشانتي.

3 ـ أجداد العائلات الذين أُلِّهو وارتفعوا إلى مرتبة الآلهة الثانوية. ومنهم السامانغو والنيزوكوي.. وغيرهم.



هذه العبادات ـ ولنردد ذلك دائماً ـ تتطور وتتبدّل وتتبنى آلهة غريبة وتعدل من قدراتها وانتماءاتها وجنسها ومحرماتها وأسمائها. ويمكننا أن نرى ظهور آلهة جديدة مرتبطة بالسحر العجائبي ناتجة عن تصور يعتقد أنه يفسر القدرة فوق الطبيعة لطلسم صنعته الأيدي البشرية.

4 ـ وأخيراً يجب أن ننوِّه ببعض العبادات المختلفة التي تبدو بقايا لعبادات أقدم منها. من ذلك مثلاً عبادة الثعبان الضخم رمزاً لدانغبي، الذي هو إله البيدا القديم الأكبر الذي يسمونه «جدنا». ومعبد الثعابين في ويداه معروف جيداً ويمكن زيارته دون خوف لأن هذا النوع من الثعابين غير مؤذٍ وذو صفة ودودة بوجه عام.

أما الإيروكو فهي شجرة مقدسة، وثمة في كل مكان أنواع من الإيروكو ملفوفة بالأقمشة. وتقول بعض الأساطير إن الزوجين البشريين الأصليين إنّما خرجا من إيروكو مؤلهة. وهذه الشجرة هي رمز للخصب: فنفوس الأطفال الذين سيأتون تعيش فيها، ومن أجل ذلك تأتي إليها الصبايا من النساء اللواتي ليس لهن أولاد ليوجهن إليها الصلوات.

ومن الصعب أن نصنف ليغبا الفون وإيشو اليوروبا: فهو إله صغير يمثل أمام مدخل القرى بتمثال فظ من الغضار مزيناً بعضو تذكير أحمر، الأمر الذي جعل المسيحيين يعتبرونه شيطاناً. على أنه ليس من ذلك في شيء: فالليغبا يمكن أن يكون خبيثاً ولكنهم يقدمون له عبادة منتظمة لأنه يحمي القرية والبيت ويرد عنهما الشر. وليس له رجال دين، وإن كان رئيس كل عائلة يقدم له القرابين لكسب شفاعته. وهو يعطي الخصب للنساء والحيوانات الأهلية، كما أنه مرسال إلهي يستعمل واسطة بين الآلهة والناس، وعندما يقدم هؤلاء ضحية لأحد الآلهة لا ينسون أن يحتفظوا بجزء من قربانهم لليغبا.

وأخيراً فإن «فا» هو إله النبوءة والوسيط بين عالم ما وراء الطبيعة وعالم هذه الحياة الدنيا. وبما أنه ابن أوباتالا فهو الذي اخترع صنعة التنبؤ كما يمارسها كهنة البوكونون الذين هم أناس جديرون بالاحترام ومقتنعون بجدوى ما يقومون به من أعمال. وربما كان «فا» شخصية تاريخية لأن بعض الأساطير تجعل منه مؤسس المدينة المقدسة إيفي Ife في نيجيريا.



ولكل من الآلهة الثانويين أو الفودون سواءً كانوا ذكوراً أو إناثاً تاريخه وحكايته. فبعضهم أرواح حامية للعائلة ويسمون آكوفودون. وبعضهم حماة للأسرة ويسمون هينّو فودون. أما توفودون فهو روح الأرض، الجني المحلي، وهو على الأغلب روح قديم للعائلة غدا إلهاً للأرض عندما استقرت عليها العائلة. وعندما تستقر مجموعة بشرية غريبة على الأرض فإنها تتبنى الفودون الذي تجده فيها. ويمكن لعائلتين أن تتحالفا وتدمجا الهينّو فودون حامييهما. كما يمكن أن يتم تبنّي غريب عن العائلة فيقبل عند ذلك في عبادة فودون السلالة التي تنتمي إليها.

إن عبادة هؤلاء الفودون الأجداد ليست متميزة عن غيرها من العبادات في عقل الفون، ولكنها في نظرنا ليست أكثر من عبادة أجداد. فالعائلة المتوفاة تفرض نفسها على العائلة التي لا تزال على قيد الحياة وتحميها. والجد المدفون يجعل الأرض خصبة إذا عرفوا كيف يكسبون عطفه.

وليس ثمّة أي فارق بين رجال الدين والمؤمنين. ورئيس العائلة هو الكاهن الروحي عندها أي أنه رئيس عائلة الهينّو فودون. والابن يضحي إلى روح أبيه. وإذا هاجرت الجماعة إلى مكان آخر فإنها تحمل معها جماجم أجدادها. فالأمر يتعلق هنا إذاً بمعتقدات روحية عالية توحّد عبادة الأجداد مع عبادة الأرض، ولكن وجهة النظر هذه تتعدل عندما نتفحص الدور الاجتماعي للفودونات الأخرى التي هي قوى طبيعية مؤلهة.

وأخيراً فإن بعض الفودونات الأجداد تثبت جدواهم لدى جماعات بشرية مجاورة رضيت أن تتبناهم: مثال ذلك هيفي سو الذي عُبد في الآدا إلهاً للصاعقة، كان في الأصل إلهاً للنار (سو) في قرية هيفيي. ومع ذلك فإن الروح الحامية للسلالة التي كانت كلية القدرة في نظر أحفادها لا تتبناها الجماعات الغريبة إلا على شكل إله مختص تنتشر عبادته عن طريق البيع. وهكذا نرى أن أحفاد الفودون يتخلون عن جزء من الشيء الذي يمثل الروح مع طريقة استعماله ـ إذا جاز لنا هذا القول ـ أي مع الوصفات والطقوس التي تسمح بالحصول على



بركات هذه الروح. أما المشترون فإنهم يحتفظون لأنفسهم بحق استعمال هذا الإله الجديد ويشكلون من أنفسهم كهنة له. ويسمى الكاهن فودونون أو «مالك الفودون»، وهو يحيط نفسه بالمريدات (فودوسي Vodusi) اللواتي يعتبرن زوجات للفودون.

هذه العبادات تشكل إذن مثالاً له أهميته عن كيفية الانتقال (التجاري) لعبادة أحد الجدود إلى جماعات جنسية غريبة. وهذا ما يسمونه أحياناً «بالتمائمية Fetichisme». ولكننا رأينا كيف أن علينا أن نحتفظ بهذا المصطلح الغامض لنطلقه على شيء آخر مختلف تمام الاختلاف.

على أن الفودنون يستطيع بدوره أن يبيع إلى جماعة بشرية أصغر، بل وحتى إلى رجل مريض، جزءاً من الشيء الإلهي مع تعليمات عن الطقوس التي يجب اتباعها في استعماله. وما يلبث المريض أن يلمس فعالية ما اشتراه عندما يشفى سريعاً ويدهش كل من حوله باستثناء الفودونون البائع الذي يملك في أغلب الأحيان من الأسباب ما يجعله يعرف لماذا كفَّت أعراض المرض عن الظهور.

وهكذا تتكاثر عبادة الفودون عن طريق التعضِّي، ويتشكل رجال دين جُدُد يصبحون خَدَماً للإله ومنتفعين به. ويمكننا أن نشبه ثمن الشراء ببائنة تدفع على شكل جماجم بشرية، وعن هذا الطريق عرفت هذه العبادات توسعاً جغرافياً كبيراً، وربما كان طريق انتشارها قد تشكل في الوقت نفسه الذي تشكلت فيه شجرة أنسابها، وهو يسير في شبكة واحدة يسيطر عليها نفوذ واحد هو نفوذ رجال الكهنوت الذين يحرصون على أن يمتنوا ما بينهم من علاقات.

ولا شك أن استعمال الجماجم البشرية في وضع جزء من ثمن الشراء إنما يمثل احتراماً للتبعية، كما أن له هدفاً إضافياً هو إرهاب الأعضاء المنضمين حديثاً إلى هذه العبادة. وأخيراً فإن الإصرار على انتهاب ما في القبور من جماجم إنما يقطع الجسور بين العبادة الجديدة وبين عبادة الأجداد. ويحتفل عادة بالطقوس في الغابات المقدسة «زون Zun» وفي أماكن مسورة «بونغبو Bugbo» يوجد فيها مسكن للإله. وإذا ما أمكننا أن ندخل إلى هذا المسكن وجدنا فيه



قطعة من الشكل الأصلي الذي يمثل الإله، مغطاة بدم مخثر وطحين وزيت وخمر مصنوع من التمر، وإلى جانبها تعرض الجماجم والشعارات والرموز والكراسي المقدسة. وفي المكان المسوَّر توجد أيضاً مساكن الكهنة والمريدين (رجالاً ونساءً) وملحقات من مخازن وأهراء الغلال.

أما المريدون فهم خدم الإله الذي يخدمونه خلال بضعة أشهر أو بضعة أعوام. ويتم جمعهم على يد الكهنة بأمر من الإله بأن يختطفوا في الليل أو يطلب منهم المجيء تحت التهديد. وهكذا يلقى القبض فوراً على شباب أو شابات وأحياناً على نساء متزوجات فيخدرون حتى تخور قواهم، ثم تحلق شعورهم وتغسل أجسادهم بطريقة طقسية، وتزين أجسادهم بالتشطيبات، وبعد ذلك يدهنون بالزيت وتطلق عليهم أسماء جديدة. ولا يلزم المشايعون بالختان ولا بالبتر ولا يستعملون الأقنعة، وإنما يتعلمون لغة سرية ورقصات طقسية، كما يعلمونهم تحضير السموم المهيأة للاستعمال. وعندما يبدؤون الاتصال بالناس يتكلمون بصوت أخن ويبدون كأنهم نسوا وجودهم السابق، ويحملون عقداً من الأصداف ليكون شعاراً يميزهم عن غيرهم ويحرم عليهم أن يخرجوا من حرم المكان المسور.

وفي بعض الحالات يرتدي اختطاف الإله لهؤلاء الرهبان المستجدين طابعاً رمزياً غايته إدهاش الجماهير. فمنذ أن يدخل الراهب المستجد إلى «الدير» يعلن عن موته. وبعد بضعة أيام يخرج جسده إلى الجمهور حيث تنتشر منه رائحة عفُنة لأن الفودونون لا تعييه الحيلة في أن يضع بين النعش وغطائه جثة دجاجة متفسخة. أما الراهب المستجد فيكون في حالة غيبوبة، ولكن الكاهن لا يلبث أن يرده إلى الحياة بعد تقديم الصلوات اللازمة إلى الإله، ولا يكون لدى الجماهير أي شك في بعثه من الموت بعدما كان يشم منه روائح عفنة قبل قليل.

وليست هذه العبادات ممن يهتم بالأخلاق والآداب، وإنما هي إذا توخينا الدقة، وسيلة ضغط يمارسها رجال دين ضعيفو الضمائر على جمهور غير مؤمن دائماً، ولكن لديه من الأسباب ما يجعله يخاف من انتقام الإله.



ثم يقوم الفودونون بابتزاز الفلاحين: صدقة لإحراق الدخان أمام المكان المسوَّر، وصدقة عندما يحس الفلاح بالمرض لأن ذلك دلالة على غضب الإله، ومكافأة تقدم عند الشفاء. وعدا ذلك فإن المريدين يقومون بالعمل لفائدة رجال الدين وحدهم مقابل غذائهم والعيش في رعاية أسرتهم. فهنا يوجد شكل من أشكال الاستغلال الذي لا ينتهي إلا عند الاحتفال بعودة المريد إلى الحياة العامة. أما المريدات من الإناث فإن مردودهن أكبر من مردود الرجال، لأن لكل واحدة منهن خطيباً يدفع من أجل أن تخرج في أسرع وقت، أو عاشقاً لا ينفك عن الدفع من أجل تحرير المرأة التي يحب.

والعلاقات الجنسية محرمة رسمياً من حيث المبدأ تحريماً من الإله بين المريدين أنفسهم أو مع الكهنة. ولكن هذا التحريم كثيراً ما ينتهك عملياً فيؤدي إلى إجهاضات تجرح إلى أعمق الأعماق المشاعر الأخلاقية والعائلية للشعب الذي لا يجهل مثل هذه التجاوزات(*).

(*) J.C. Froelich, Animismes, Les Religions Paiennes De L'Afrique de L'Ouest. Paris 1964.




مكتبة
الفكر الجديد

القسم الثاني

ديانات العصور الحجرية

(أو ما قبل التاريخ)




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الأول

مفهوم ما قبل التاريخ
والديانات ما قبل التاريخية

Mary Edwartson
ترجمة: عدنان حسن

يشير مصطلح (ما قبل التاريخ) إلى الفترة الزمنية الشاسعة الممتدة من ظهور أوائل أسلاف البشرية الشبيهين بالإنسان (Hominid)، وحتى مطلع العصور التاريخية التي نستدل عليها عادة بظهور الكتابة. ولكن بما أن الكتابة لم تظهر في وقت واحد لدى جميع الثقافات، فإن الحد الفاصل بين عصور ما قبل التاريخ والعصور التاريخية ليس ثابتاً بل يختلف من منطقة إلى أخرى. وهنا، فإن البحث المتصل بالديانات ما قبل التاريخية قد يتضمن دراسة المعتقدات والممارسات الدينية ابتداء من زمن مبكر يرجع إلى حوالي 60.000ق.م ويمتد هبوطاً إلى زمننا الراهن تقريباً، حيث نجد العديد من الثقافات غير الكتابية قائمة حتى الآن. وبشكل عام فإن مصطلح ما قبل التاريخ يجري تحديده وتعريفه انطلاقاً من المثال الأوروبي والشرق أوسطي. وهذا ما يجعله في دراستنا منطبقاً على الفترة الممتدة من العصر الباليوليتي ـ Paleolithic (= العصر الحجري القديم) خلال الحقبة المناخية المعروفة باسم البليستوسين ـ Pleistocene وحتى أواخر العصر النيوليتي ـ Neolithic (= الحجري الحديث).

يشف مصطلح ما قبل التاريخ عن انحياز إلى الثقافات الكتابية. مما لا شك فيه أن معرفة الكتابة لدى شعب ما تسهل عملية التعرف عليه من قبل ثقافة كتابية أخرى. ولكن معرفة الكتابة ليست محكاً كافياً لتحديد العمق الفكري والثقافي



لذلك الشعب. إن التفريق بين الثقافات الإنسانية اعتماداً على ابتكار إنساني واحد هو الكتابة، يتضمن القول بأن معرفة الكتابة هي دلالة على تحقيق مرحلة من التطور العقلي، أو أنها منعطف حاد وجذري ضمن تطور الثقافة الإنسانية الذي جرى تصوره وفقاً لمخطط نشوئي ـ Evolutionary، (أي من الأدنى إلى الأعلى ـ أو من الأبسط إلى الأكثر تركيباً). ولكننا في الواقع لا نستطيع تلمس مثل هذه النقلة الحاسمة أو ذلك التطور النشوئي الحتمي.

رغم هذا التقسيم الذي يميز في مسيرة الحضارة الإنسانية بين عصور ما قبل تاريخية وعصور تاريخية اعتماداً على استخدام الكتابة، فإن مقدرتنا على فهم عصور ما قبل التاريخ تتبع من كونها إنسانية بالدرجة الأولى، حيث من المفترض وجود وحدة نفسية بين بشر ما قبل التاريخ وبشر العصور التاريخية بما فيهم نحن. من هنا فإننا نعتقد أنه بتوفر الأدلة والشواهد الكافية يمكننا بطريقة ما التواصل مع العالم ما قبل التاريخي. يسخر المفكر فيتغنشتاين Wittgenstein في كتابه (استقصاءات فلسفية) قائلاً (لو كان بمقدور الأسد أن يتكلم لما استطعنا فهمه). وهو يوحي هنا بأن اللغة لن تمكننا من فهم عالم، أو منظور فكري، متميز نوعياً وبشكل جذري. ولكن في مقابل أسد فيتغنشتاين، يُعتبر بشر ما قبل التاريخ قابلين للفهم من قبلنا، إذ إن المشكلة لا تكمن في الاختلاف النوعي، بل في إمكانية الوصول إليهم.

مع ذلك فإن الوصول إلى الثقافة ما قبل التاريخية هو شأن على درجة عالية من الإشكالية. وعندما نحاول أن نفهم ظاهرة مثل الدين، فإن المشكلة تغدو حادة. ذلك أننا نفهم الدين بالدرجة الأولى من خلال مصطلحات اللغة، أي إن خصائصه الأساسية تتمثل في معانيه القابلة للترجمة والتفسير، وتقييماته (= Valuation). ولكن البقايا الأركيولوجية الصامتة للدين ما قبل التاريخي (مثل المراكز الدينية والأدوات الشعائرية والصور والرموز والقرابين) لا تؤمن لنا سوى تواصل محدود مع اللغة الدينية لتلك الثقافات البعيدة والمنقطعة. قد نعرف على سبيل المثال كيف كان الإنسان النيوليتي يتخلص من الجثث، ولكننا لن نعرف على وجه اليقين لماذا كان يتم التخلص منها بهذه الطريقة ذاتها. وهذا يعني أنه حتى في حال عثورنا على



أدلة قاطعة على ممارسات دينية ما قبل تاريخية، فإن تفسير طبيعة الدين التي تنتمي إليه تلك الممارسات يبقى تخميناً إلى حد بعيد، ومعتمداً على التشابهات مع الثقافات البدائية المعاصرة، رغم ضعف الصلة بين الجهتين.

إن معرفتنا للديانة ما قبل التاريخية هي نتاج لإعادة بناء لغة من ملحقاتها المادية الصامتة. تُعتبر مواقع الدفن التي تعود إلى منتصف الباليوليت الأوسط من أقدم الأشكال الماوية للممارسة الشعائرية. ومنذ الباليوليت الأعلى يستطيع الباحث أن يتتبع ذلك التنوع والغنى المتزايد للهدايا الجنائزية المرافقة للدفن، والتي بلغت حدوداً مترفة خلال عصر الحديد. كما وشاعت خلال هذه الفترة ممارسات الدفن الثاني (أي نقل الجثة إلى قبر آخر بعد أن تصير عظاماً)، وحرق الجثث، والتخلص الطقسي من الجماجم. تعود القبور الميغاليثية ـ Migalithic (تطلق صفة الميغاليثية على البنى المصنوعة من أحجار ضخمة) إلى العصر النيوليتي الأوروبي. ورغم المضامين الشعائرية الواضحة لهذه البنى الحجرية وصلتها بعبادة الأسلاف، إلا أن المعنى الديني الموحد يبقى محجوباً عنا.

لدينا شواهد على قرابين حيوانية منذ الباليوليت الأوسط، وذلك على شكل كميات من عظام حيوانات متنوعة قرب مواقع الدفن، الأمر الذي يشير إلى صلتها بشعائر التقدمات إلى أرواح الموتى. أما القرابين البشرية فلا يوجد دليل عليها قبل العصر النيوليتي. وهذا يعني أنها كانت مرتبطة بالانتقال من ثقافة الصيد والتقاط الثمار إلى ثقافة الزراعة وتدجين الحيوان وتأهيل النبات.

إن أغنى المقاربات الموصلة إلى الديانة ما قبل التاريخية هو الأعمال الفنية التي ترجع إلى العصر الباليوليتي، وتشتمل على لوحات ورسوم ونقوش ومنحوتات. كانت الحيوانات هي المواضيع الأساسية في هذه الأمثلة الأقدم للفن التصويري الإنساني. أما البشر فنادراً ما تم تصويرهم، وكانوا يظهرون غالباً بخصائص حيوانية. الأمر الذي يوضح الدور الحميمي والفريد الذي لعبته الحيوانات في الحياة الماوية والعقلية لأولئك الصيادين ـ اللاقطين الأقدمين. إن نوعاً من تقديس الحيوان يمكن عزوه لأولئك البشر، ولكن الأهمية الدينية لتلك الرسوم تبقى غامضة إلى حد بعيد.



تنعكس الممارسات السحرية ـ الشامانية في هذا الفن أيضاً، خصوصاً في تلك التصويرات التي تمثل طيوراً وحيوانات اخترقت القذائف أجسامها. إن تمثيل الأنثى هو الشائع في النحت ما قبل التاريخي. ورغم أن هذه التمثيلات الأنثوية قد ربطت غالباً بفعاليات خصب الإنسان والطبيعة، إلا أنها تبقى مع ذلك مفتوحة على تفسيرات أخرى تبدو على قدر المساواة من المصداقية. فلربما كانت مستقرات للأرواح أو صوراً للأسلاف، أو تمثيلات للآلهة المنزلية، أو رموزاً للأرواح المتحكمة بالحيوانات أو بأقاليم روحانية أو مادية، أو رموز للقوى الطبيعانية، أو وسائط سحرية للسيطرة على حيوان الصيد.

من غير المرجح أننا سنكون قادرين على تفسير لغة الدين ما قبل التاريخي بشكل كاف. فالأدلة والشواهد المادية نادرة للغاية، كما أن طبيعة الظواهر الدينية معقدة للغاية. مع ذلك، فإن هنالك معنى في تلك النتق الصامتة التي تشكل مصدرنا الأهم في أية دراسة للدين. إن قوة وعمق هذه البقايا الأركيولوجية الصامتة تدفع المرء إلى الاعتراف بمحدودية اللغة المكتوبة كمصدر للمعنى الديني. كما أن الصلات التي يمكن للمرء أن يقيمها بين شواهد الحياة الدينية لدى الشعوب ما قبل التاريخية ومعتقدات المتحدرين منهم، مهما كانت صلات عامة، تنصب على الشروط التي ألهمت الكائنات البشرية، منذ بداياتنا الأولى، من أجل التعبير عن أعمق ذواتنا من خلال الفن والطقس(*).

(*) Mary Edwardson anal James Waller, Prehistoric Religion. In: Encyclopedia of Religion, M. Eliade, Edr, Mac Millon, London 1987.



الفصل الثاني

الديانة الباليوليثية

Kari J.Narr
ترجمة عدنان حسن

لقد نُحت مصطلح (باليوليثي) خلال المائة سنة الماضية لتمييز الأدوات الحجرية البسيطة المكتشفة في الحفر الحصبائية العميقة، أو في كهوف عصر تقدم الجموديات (أو عصر تراجع الجموديات) عن الأدوات الحجرية المصقولة من العصر النيوليثي اللاحق. وقد تم استخدام محكين غير منسجمين لتمييز العصرين، وهما البيانات الجيولوجية أو المناخية. والبيانات الثقافية أو التكنولوجية. فيما بعد أصبح استعمال الأواني الفخارية هو الصفة المميزة للعصر النيوليثي، واعتبرت الزراعة علامته المميزة الرئيسية. في هذه الأيام يُفهم مصطلح (باليوليثي) بمعناه الضيق، باعتباره المرادف الثقافي للعهد الجيولوجي والمناخي المعروف باسم عصر الجليد (ويدعى اليوم عادة باسم بليستوسين)، والذي كانت فيه الحجارة المصقولة والأواني الفخارية والزراعة لا تزال مجهولة. عندما اتضح أن السمات المميزة للعصر النيوليثي لم تظهر إلا بعد نهاية البليستوسين ببعض الوقت، مع استثناءات قليلة، صارت الظواهر التي تعود في تاريخها إلى العصر ما بعد الجليدي (هولوسين)، ولكنها تسبق العصر النيوليثي، تعرف باسم العصر التالي للباليوليثي (Epipuleolithic) أو، لسوء الحظ، باسم العصر الميزوليثي Mesolithic (الحجري الوسيط).

إن التغيرات الجيولوجية والمناخية الجذرية التي حدثت في هذا الزمن الانتقالي، منذ أكثر من عشرة آلاف سنة، قد أثرت بشكل مؤكد على شروط



الحياة والثقافة، لكن التحول الثقافي المميز، الذي يؤشر إلى بداية العهد الباليوليثي الأعلى، كان قد حصل قبلئذ بحوالي خمسة وثلاثين ألف سنة، أي أسبق بكثير من التغير البيئي. في أوروبة، وأجزاء من سيبيرية وآسية الجنوبية الغربية، وربما في بعض أجزاء من أفريقية، يتميز الانتقال الثقافي بظهور الأدوات المصنوعة من النصال الحجرية الرقيقة والرفيعة، وفي بعض المناطق بظهور الفن التصويري. لذلك فإن التصنيف الأكثر دلالة هو دمج العهدين الباليوليثي الأدنى والباليوليثي الأوسط في عهد واحد وتمييزه عن الباليوليثي الأعلى والميزوليثي الموحَّدين. (اقترح بعض الباحثين أن نستخدم مصطلحي بروتوليثي Protolithic وميوليثي Miolithic، لكن الاقتراح لم يلق القبول). خارج مجال أوروبة، وخصوصاً فيما يتعلق بأمريكا، فإن مصطلح باليوليثي، من الناحية العملية، لا يستخدم على الإطلاق.

بالرغم من أن نهاية العصر الباليوليثي تُحدد عادة مع بداية العهد ما بعد الجليدي (8000 سنة قبل الميلاد)، إلا أن الفوارق بين العهدين ليست على قدر كبير من الأهمية. بقدر ما نعرف اليوم، فقد كان العصر الباليوليثي أساساً هو العصر الذي كان يتم فيه الحصول على الغذاء عن طريق الصيد (بما في ذلك صيد السمك) والتقاط الثمار. لكن مثل هذه الوسائل للعيش قد استخدمت في مناطق واسعة من العالم أثناء عهد ما بعد الجليد، أيضاً، واستمرت تُستخدم في مناطق محدودة إلى يومنا هذا. من الممكن إذاً، مع بعض التحفظات، أن نبيّن وجود استمرارية بين العهد الباليوليثي والمجتمعات (البدائية) الحالية التي تتبع طريقة حياة مشابهة.

من الناحية النظرية، يبدأ العصر الباليوليثي مع الظهور الأول للكائنات البشرية أما من الناحية العملية فإنه من الصعب تحديد زمن حصول هذين الحدثين بدقة. إن بداية العصر الحجري (وبالتالي كل ما قبل التاريخ) تتميز بظهور الأدوات الحجرية الصنعية التي يمكن استخدامها ليس فقط لأجل المهمات المباشرة بل أيضاً لصنع أدوات إضافية (أدوات لأجل صنع الأدوات، على حد تعبير هنري برغسون). إن أقدم الأدوات المكتشفة حتى الآن هي من



شرق أفريقيا ويتراوح عمرها بين مليونين ومليونين ونصف مليون من السنين. لذلك فإن مسألة ما إذا كان شرق أفريقيا هو المهد الحقيقي للحضارة، أم إن مصادفات البحث والاكتشاف وانحفاظ البقايا هي التي تجعل الأمر كذلك، تبقى في الوقت الحاضر مسألة مفتوحة.

بمرور الزمن ظهرت الكائنات البشرية في مناطق أخرى من أفريقيا، ومنذ مليون أو مليون ونصف مليون من السنين، ظهرت أيضاً في أجزاء من أوروبة الجنوبية والغربية. ربما كانت اللقى في شرق وجنوب شرقي آسية لها نفس العمر أو أكثر. ظهر البشر في أجزاء أخرى عديدة من أوروبة وآسية منذ زمن مبكر يعود إلى ثلاثمائة ألف عام. حتى في أوستراليا ثمة دليل على وجود الإنسان منذ أكثر من عشرين ألف سنة. ومن المرجح أنه في ذاك الوقت كانت الكائنات البشرية قد دخلت مساحات واسعة من أمريكا، بالرغم من أن وجودها لم يصبح مؤكداً إلا منذ حوالي 10.000 ق.م. فيما بعد أصبحت حتى المناطق الواقعة في أقصى شمال أوروبة مأهولة بالسكان بشكل متزايد.

خلال هذه الفترة الطويلة من الزمن حصلت تطورات وتحولات كثيرة، فتشكلت ثقافات مختلفة جداً عن بعضها البعض في شتى المناطق. لذلك فمن المشكوك فيه ما إذا كان لمفهوم الديانة الباليوليثية معنى على الإطلاق. بالأحرى، ينبغي أن تكون نقطة انطلاقنا هي وجود تشكيلة من الديانات خلال العهد الباليوليثي. إن طبيعة الأدلة وندرتها (لأن القسم الأعظم منها ليس سوى بقايا مادية متشظية) وصفتها العشوائية تمنعنا من التمييز والتعريف المقنعين لأية سمات خصوصية لهذه الديانات. إن تعبير ديانة باليوليثية لا يمكن في الواقع أن يعني أكثر من جملة من الظواهر الدينية للعهد الباليوليثي التي يمكن التحقق منها أو الاستدلال عليها. بالإضافة إلى ذلك، فإن مصطلح «ديانة» نفسه يجب تعريفه بشكل عريض جداً، والسماح له بأن يتضمن كل شيء يوحي بعلاقات مع عالم ما وراء الظواهر الطبيعية.



المصادر وتفسيرها

تعتمد معرفتنا للعهد الباليوليثي بشكل أساسي على تفسير وظيفي للبقايا المادية، أي إعادة تصور لاستعمالها وسياقها الثقافي في حياة الكائنات البشرية ما قبل التاريخية. يعوِّل هذا التفسير، بدوره، على مقارنة الأدلة المتاحة مع الأشياء والوقائع والسيرورات المعروفة لنا بشكل مباشر، أو التي انتقلت إلينا بشكل مكتوب أو مصوَّر أو شفهي من ماضٍ حديث نسبياً. بما أن الوضع في العهد ما قبل التاريخي، وخصوصاً العهدُ الباليوليثي، يتعين مقارنته مع وضع المجتمعات الأكثر «تطوراً»، فيجب أن نولي اهتماماً شديداً لشروط وأنماط السلوك التي جرى تحريها في الدراسات الجارية على الشعوب التي تدعى بالبدائية. هذه الدراسات يمكن أن تساعد في تفسير اللقى الأركيولوجية، لكنها ليس من النادر أن تُظهر أيضاً أن الأشياء المادية المتشابهة تسمح بتفسيرات وظيفية متباعدة.

هذه الملاحظات بخصوص التفسير تنطبق إلى درجة عالية على الدين، لأنه بالدرجة الأولى ظاهرة روحية تلعب فيها الكلمة المقدسة أو الخارقة للطبيعة دوراً مهماً. من الواضح أن تمظهرات الدين لا يمكن تحديدها من خلال البحث الأركيولوجي، نظراً لأن البقايا المادية صامتة. من هنا فإن اللقى الأثرية لا تشف عن معنى ديني إلا بشكل غير مباشر وفي ظروف خاصة. لذا فإن السؤال الأول الذي يجب أن يطرحه دارسو ديانة ما قبل التاريخ هو: «ما هي الأشياء واللقى التي يمكن اعتبارها بمثابة دلالات على المقاصد والخبرات والنشاطات الدينية؟». رغم أن الدين هو ظاهرة روحية بالدرجة الأولى، إلا أنه مع ذلك يستخدم مجالاً من الملحقات المادية المتنوعة إلى حد بعيد، وذلك مثل المعدات والأماكن التي تمتلك أهمية عبادية وشعائرية خاصة، والصور والرموز والتقدمات القربانية والنذرية. في حالات كثيرة يستفيد الدين من الفن، ويمكن إلى حد ما أيضاً التوصل إلى استنتاجات بخصوص المفاهيم الدينية من دراسة تقاليد الدفن.



إن تفسير هذه المصادر بمقارنتها مع الممارسات الدينية الحديثة، يقتضي ضمناً استنتاج التطابق الكامل تقريباً أو التشابه الكبير على الأقل من التطابق الجزئي الملحوظ. في عدد غير قليل من الحالات يمكن تفسير لقى بعينها بطرق مختلفة. على سبيل المثال، في أغلب الأحيان يكون من غير الواضح إلى أي فئة دينية تنتمي اللقية، إذ لا يمكن التمييز بين تقديم الأضاحي «القرابين» وأعمال الدفن، وبين أكل لحوم البشر وتقديم القرابين البشرية، وبين تقديم القرابين الحيوانية والعبادات الحيوانية، عن طريق القرائن الأركيولوجية. لذلك، لا يكفي أن نختار ظواهر دينية قليلة من المجتمعات البدائية المعاصرة ثم نطبقها على المادة الأركيولوجية. بدلاً من ذلك، يتوجب إجراء دراسات مقارنة شاملة لكي نحصل على مجال واسع بشكل كافٍ من الترابطات ونثبت وجود تطابق أساسي بين المعاني. من المعترف به أن هذه الدراسات تجعل من الممكن تسجيل الصفات المميزة العامة فقط وليس التفاصيل الملموسة. حتى عندئذ يبقى من الممكن في حالات كثيرة أن نعطي تفسيرات متباعدة، ولذلك يصبح من الضروري أن نختار التفسير الأرجح.

لذلك، فإن القاعدة الأولى التي تجب مراعاتها في تفسير اللقى ما قبل التاريخية هي أن نقارنها فقط مع ظواهر حديثة كما تقع في سياق مشابه أو مطابق. على سبيل المثال، من غير الممكن أن نختار ببساطة ظاهرة دينية تتعلق بالزراعة المنتجة للغذاء (مثل، الدمى الأنثوية من نوع الأم الكبرى من الحضارات المتوسطية والشرقية) ونستعملها لتفسير لقية أو أخرى متصلة بثقافة الصيادين وملتقطي الثمار الباليوليثيين.

إن الفترة الزمنية الشاسعة التي تفصل العهد الباليوليثي عن العصر الحالي، والفرص العديدة لأجل حدوث تَغَيُّرٍ في معنى الأشياء، والانتشار والتنوع الحديثين للظواهر، كل ذلك يستدعي محاكمة نقدية في استخدام التشابهات الإثنوغرافية والتاريخية. ينبغي على المرء أن يكون حذراً بشكل خاص في مقارنة الظواهر ما قبل التاريخية مع الديانات البدائية المعاصرة. من ناحية أخرى، وكما يتضح من حالات كثيرة، فإن الفاصل الزمني الطويل جداً الذي انقضى، لا يعني بالضرورة أن التغيرات الجذرية قد حصلت، ففي أحيان ليست بالقليلة يمكننا



ملاحظة نزوع قوي نحو الاستقرار. يجب الحكم على مرور الزمن في علاقته بشروط جوهرية، فالتطور التقدمي يترافق بالتسارع. لم يحدث التغير الأول الحاسم حقاً إلا قبل خمسة وثلاثين ألف سنة من عصرنا الراهن، في بداية العهد الباليوليثي الأعلى. إن خمسة وثلاثين ألف سنة تبدو فترة قصيرة من الزمن ولا أهمية لها إذ قورنت بمئات الآلاف من السنوات من وجود أقدم الكائنات البشرية. لذلك ليس مستبعداً كما يبدو للوهلة الأولى أن تبقى عناصر أساسية من زمن مبكر جداً محفوظة إلى يومنا هذا في ظل شروط مشابهة. والأهم من ذلك، بالمقارنة مع التعددية والتنوع الحديثين للظواهر، فإن عدد الإمكانيات القابلة للتحقق في ظل شروط بسيطة هو عدد محدود.

إن ظاهرة روحية كالدين لا تتطور في استقلال وانعزال كاملين، بل تعتمد إلى درجة ما محددات وعلاقات متبادلة وظيفية، بما في ذلك المحددات والعلاقات من النوع الاقتصادي والبيئوي. مع الأخذ بالحسبان الشديد دوام وتفاعل النزوعات نحو الاستقرار أو نحو التغيير، وتعددية الاحتمالات، والتقييد المفروض عليها من قبل الشروط العامة، والتطور المستقل، والاعتماد المتبادل الوظيفي. إن أحكام القيمة، المختلفة، المستمدة من هذه القرائن هي السبب الرئيسي لهذه السجالات بين الباحثين حول أهمية واقناعية الاستنتاجات التي يتوصلون إليها من المقارنات.

المسح والتقييم

يقوم فهمنا للديانة الباليوليثية أساساً على أشياء يدل شكلها وخصائصها على استخدام ديني أو سحري، أو توحي طريقة إيداعها (كالدفن، مثلاً) أو تفاصيلها السياقية الأخرى بمثل هذا الاستخدام، إضافة إلى الأعمال الفنية التي يعكس مضمونها أو مكان وجودها معنى دينياً أو سحرياً. من معظم العصر الباليوليثي (مكانياً كما زمنياً) لا نملك هذه الأشياء أو الأعمال الفنية. تزداد آثار هذه الأشياء أو الأعمال ولكنها تبدأ بالظهور تدريجياً في أوروبا وبعض المناطق المجاورة خلال الجزء الأخير من العصر الباليوليثي. أما قبل ذلك، وخارج هذه المناطق، فهي نادرة. ولا نجد أنفسنا على أرضية يُعوّل عليها إلى حد ما إلا في العصر الباليوليثي الأوسط (الذي يعود في التاريخ إلى حوالي مئة ألف سنة مضت).



الباليوليثي الأوسط

تبدأ مناقشتي إذن بلقى من العصر الباليوليثي الأوسط، لأننا يمكن أن نـدلي ببعض البيانات المفيدة حول هذا العصر، وخصوصاً فيما يتعلق بالمدافن. في هذا السياق نحن نتعامل مع كائنات بشرية تُعرف باسم النياندرتاليين. كان النياندرتاليون يعتبرون في البداية غير مؤهلين للأفكار الدينية بسبب مظهرهم الخارجي، وذلك خلافاً للإنسان العاقل Homo Sapiens الأحدث عهداً. لكن تصورنا لهذه الكائنات البشرية الأولى قد تغير الآن تغيراً أساسياً.

إن الهياكل العظمية النياندرتالية تكشف غالباً عن إصابات حادة، لكننا لسنا قادرين على أن نقرر بيقين ما إذا كانت، في معظمها، قد نجمت عن الشجارات والمعارك. كانت بعض الإصابات الرأسية قد شفيت، بينما كانت الإصابات الأخرى قاتلة بشكل واضح، وكان العظم الحرقفي لرجل من موقع على جبل الكرمل بفلسطين، كما يبدو، قد طُعن بجسم يشبه الرمح. إن كثيراً من النياندرتاليين لم ينجوا من الجروح فقط بل من الأمراض الكثيرة أيضاً. وهذا ما كان ظاهراً أيضاً من الهيكل العظمي للنياندرتالي الأول الذي أعطى النياندرتاليين اسمهم، والذي بلغ سن الخمسين أو أكثر رغم الإصابات العديدة، وهو سن متقدم جداً بالنسبة لعصره. إن الدليل على وجود المرض يمكن ملاحظته أيضاً في لقى أخرى، وبالأخص لقية إنسان نياندرتالي كهل في شانيدار (العراق) يحتمل أنه كان أعمى منذ الطفولة وكان ساعده الأيمن قد بُتر. فقد نجا من عدد من الأمراض والإصابات، وهو شيء غير ممكن إلا إذا كان يتمتع بحماية ورعاية المجتمع، بالرغم من أنه ربما كان ذا قيمة اقتصادية ضئيلة بالنسبة لجماعته. لا سبيل لنا لمعرفة ما إذا كان هذا الرجل يمتلك قدرات أخرى ومعرَّفة قد تكون جعلته فرداً محترماً من الجماعة. بأي حال، فإن هذا المثال، بالإضافة إلى أمثلة أخرى، يشير إلى أن النياندرتاليين لم يكونوا بأي شكل من الأشكال أولئك الهمجيين القساة كما يتم تصويرهم في بعض الأحيان، بل كانوا يعيشون في نوع من المجتمع لم يكن فيه قانون الغاب والمنفعة الاقتصادية هما السائدان.



تقدم المدافن أيضاً دليلاً على الوضع نفسه. فالموتى يُعثر عليهم بسيقان مثنية قليلاً، مدفونين عادة في حفر مستطيلة، مع ذلك، ففي بعض لقى الشرق الأدنى، يكون الموتى في وضعية مثنية بإحكام، كما لو أنهم قد أقحموا في حفر ضيقة. وفي غالب الحالات يكون الجسم مضطجعاً على جانبه الأيمن على محور شرق ـ غرب، بحيث يكون الرأس إلى الشرق. من غير الممكن أن نقرر بشكل مؤكد دائماً ما إذا كانت العظام الحيوانية والأدوات الموجودة قرب الجثة هي هدايا جنائزية.

من الجدير بالملاحظة، مع ذلك، أن المقبرة الصغيرة في لافيراسي La Ferassi (فرنسا) حيث تم العثور على ثلاث مصنوعات حجرية جميلة في قبور ثلاثة أطفال، من بينهم طفل حديث الولادة. كما تم العثور أيضاً على أدوات من النوع نفسه مع بالغين، وجرى الكشف في بعض المواقع عن حفر تحتوي على عظام حيوانية ونتاجات صنعية، بالإضافة إلى شظايا مائلة إلى الحمرة. فقد تم العثور، مثلاً، على رأس رجل كهل في La Chapelle Aux Saints (فرنسا) مغطى بألواح ضخمة مصنوعة من العظم، كان جسمه محاطاً بقطع من اليشب والكوارتز وشظايا من مادة حمراء.

ثمة أمثلة أخرى كان فيها الأموات ـ وبالأخص رؤوسهم التي كانت محمية غالباً بالحجارة ـ محاطين جزئياً بحجارة كبيرة. فعلى سبيل المثال، كان قبر صبي يبلغ من العمر حوالي ثماني سنوات في تشيك ـ تاش في التلال السفحية لتيان شان (الاتحاد السوفييتي) محاطاً بدائرة من القرون. كانت جثة رجل عُثر عليها في كهف شانيدار (العراق) محاطة ببراعم أزهار تستخدم كلها تقريباً كأدوية في الطب الشعبي اليوم (بالرغم من أن القبور الحاوية على الأزهار ربما كانت أكثر عدداً، فقد تم اكتشاف مثال واحد فقط حتى الآن).

في كل هذه الحالات نجد إشارات واضحة إلى أن النياندرتاليين كانوا يعتنون بزملائهم من الكائنات البشرية. إن الهدايا الجنائزية لا تدع في الواقع أي مجال لشلك بوجود اعتقاد بأن الموتى يستمرون في الحياة بطريقة ما. هذا الاعتقاد يفسر لماذا كانت تُدفن الأشياء مع الموتى، لكي يتم استعمالها في المستقبل،



حتى الأطفال كانوا يُـزودون بالأشـياء الـتي مـن المؤكـد أنهـم لم يتمكنـوا مـن استعمالها أثناء حياتهم. أما ما هو الشكل الخاص الذي أمكن لهذه الأفكار العامة أن تأخذه فهذا ما لا يمكنا قوله. مع ذلـك، يمكننـا أن نقـول، علـى الأقـل، إن النياندرتاليين كان لديهم فهم للموت وكانوا بشكل ما قد توصلوا إلى تصالح معه.

في المقبرة الواقعة في لافيراسي، تم العثور علـى جمجمـة طفـل في حفـرة دفنٍ على بعد حوالي متر واحد من الهيكل العظمي. تم العثور أيضاً على جماجم معزولة في أماكن أخرى. ففي كهف على جبل سيرسيو، على بعـد حـوالي مئة كيلو متر جنوب شرق روما (إيطاليا)، عُثر على جمجمة إنسان نيانـدرتالي علـى أرضية الكهف، كانت فتحتها القاعدية (التي من الواضح أنها قد وسّعت بـشكل اصطناعي) متجهة نحو الأعلى، ومحاطة بدائرة من الحجارة، وفي الجوار كـان ثمة ثلاث أكوام من عظام الثيران البرية والغزلان (انظر الـشكل1). إن الفتحـات القاعدية لمعظم الجماجم التي عثر عليها بشكل منعزل، والبعض منها حتى يعود إلى عهد أسبق، يعتقد أنها قد تم توسيعها بشكل اصطناعي، ربما لتـسهيل إزالـة الدماغ. من المحتمل أن هذه الممارسة كانت مرتبطة بـوعي المـوت ويمكـن أن تشير إلى علاقة خاصة بين الأحياء والأموات. مـع ذلـك، فإننـا لـسنا في وضـع يؤهلنا لوضع فرضية حول دقائق هذه الأفكار والنشاطات.



(الشكل 1)



في موقع الدفن في ريغوردو قرب مونتينياك Montignac (فرنسا) عُثر على جمجمة وبعض العظام الأخرى لدب أسمر تحت كتل كبيرة من الحجر. ثمة أيضاً تقارير عن لقى، غير مرتبطة بمدافن بشرية، لجماجم منفردة لدببة، وخصوصاً دب الكهوب الكبير، مع بعض العظام الطويلة. لقد تم العثور على بعض الصناديق الحجرية التي تضم جماجم دببة متصلة ببعض فقرات العنق، وذلك في عدد من الكهوف في سويسرا، لكن هذه اللقى موثّقة بشكل رديء وغير مؤكدة. مع ذلك ليس من الحكمة أن نشك تماماً في صحة هذه اللقى، كما يفعل الكثيرون.

إن المعنى المحدد لهذه اللقى غير واضح، مرة أخرى. ربما كانت مجرد قرابين تركز على الأجزاء الهامة من الأضحية، وربما كان الصيادون النياندرتاليون، مثل أولئك الذين ينتمون إلى عهد لاحق، يدفنون العظام لكي يضمنوا بقاء الحيوانات وأنواعها. هذه النظرية قد تفسر السبب في أن أجزاء من الجمجمة وعظم الظهر والعظام الطويلة للثور كانت توضع تحت حجر كبير عند مدخل الكهف المذكور أعلاه في لاشابل.

إن ما يمكن قوله بشكل عام هو إن أناس العصر الباليوليتي الأوسط كانوا مهتمين بظاهرة الموت والوجود في عالم آخر. كما أن بعض ممارساتهم، مثل طقوس الدفن، لا تشف عن معنى دنيوي، بل تنم عن التزام ببعض التقاليد الملزمة.

العصر الباليوليثي الأدنى

إن أشباه البشر من العصر الباليوليثي الأدنى، الذين يعودون في التاريخ إلى أكثر من نصف مليون سنة، لهم جماجم ذات مقاييس بدائية، وأدمغة أصغر عموماً من الإنسان الحديث. هذه الخصائص المميزة دفعت بعض الباحثين إلى الشك في أن أشباه البشر هؤلاء كانوا قادرين على القيام بإنجازات شبيهة بإنجازات الكائنات البشرية من عهود لاحقة. لكن اللقى ذات العلاقة بالموضوع تظهر أن طريقة حياة هذه الكائنات شبه البشرية لا بد أنها كانت في مجملها تشابه طريقة حياة النياندرتاليين. في أحيان قليلة عثر الباحثون على ملاجئ سكن من العصر الباليوليثي الأدنى تتفوق من حيث أسلوب تجهيزها على ملاجئ العصر الباليوليثي الأوسط.



لقد استُخدمت الحجة المضادة لتفسير عدم وجود بعض أنواع اللقى من العصر الباليوليثي الأدنى، وخصوصاً غياب المدافن. ولكن مدافن العصر الباليوليثي الأوسط كانت مقتصرة على مناطق معينة، وفي الكهوف. وبما أنه نادراً ما تم الكشف عن اللقى الأركيولوجية الباليوليثية الدنيا في الكهوف، فمن غير المفاجئ أننا لم نعرف بوجود مدافن في الكهوف تعود إلى ذاك العهد. إننا لا نعرف ما إذا كان أشباه البشر من العصر الباليوليثي الأدنى قد دفنوا أمواتهم في أماكن أخرى، فإن فعلوا ذلك ربما اختفت الأدلة ببساطة. إن الخلفية الروحية والأفكار التي يمكن أن نستدل عليها من المدافن يمكن أن تكون قد وجدت حتى لو لم تعبر عن نفسها في المدافن.

إن الجماجم من العصر الباليوليثي الأدنى، مثل جماجم الباليوليثي الأوسط، غالباً ما يتم العثور عليها منعزلة، كما هو الحال في مواقع إنسان جزيرة جاوا، على سبيل المثال. لبعض هذه الجماجم وكذلك لجماجم موقع إنسان بكين، فتحة قاعدية يبدو أنه قد تم توسيعها بشكل اصطناعي. تم العثور على جماجم وخصوصاً أغطية الجماجم، أكثر بكثير من الأجزاء الأخرى من الهيكل العظمي، مما يوحي بأن الجماجم كانت تُدفن بعيداً عن بقية الجسم. (في بعض الطبقات وُجدت الجماجم بدون أي ترتيب خاص، كما أنها كانت مختلطة مع عظام حيوانية. وهذا ما دفع بعض الدارسين إلى افتراض ممارسة أكل لحم البشر. إذا كان الأمر كذلك، فلا بد أن أكل لحوم البشر كان يجري في أماكن أخرى وأن الجماجم وقليلاً من العظام الأخرى قد جُلبت أيضاً إلى الموقع دون أن تكون نتيجة لأكل اللحم البشري) الشيء الوحيد الذي يمكننا قوله هو أن الجماجم من المحتمل أن تكون قد تلقّت معالجة خاصة وطُمرت بعيداً. بما أنه لم يُقدم أي تفسير للأسباب العملية الكامنة وراء هذه الظاهرة، فإننا لا نستطيع سوى الافتراض بوجود ممارسات لعبت فيها الجمجمة دوراً خاصاً يسمو على الدور الذي لعبه صاحبها في حياته.

لا نملك دلائل مشابهة بخصوص العصر الباليوليثي المبكر، الذي بدأ منذ مليوني سنة على الأقل وربما حتى أقدم من ذلك. مع ذلك، حتى المواقع التي



تعود إلى هذا العصر قدّمت أدوات حجرية اصطناعية تتصف على الأقل بنفس تعقيدات أدوات إنسان بكين، بالإضافة إلى العظام المهشمة والمجمّعة للحيوانات، في أماكن مختلفة. توحي بعض اللقى من هذه الفترة أيضاً بوجود الأكواخ أو الملاجئ الواقية من الريح. فلو كانت هذه اللقى من تاريخ أحدث لما شك أحد في مثل هذا التفسير. ولكن بما أن أشباه البشر من العصر الباليوليثي المبكر كانوا يمتلكون دماغاً صغيراً جداً، يعتقد بعض الباحثين أن اللقى الأثرية لهذه الفترة لا تُفسّر كما لو كانت تنتمي إلى كائنات بشرية لاحقة. (رغم أن العوامل البيولوجية والأدلة الأثرية تشير إلى وجود مجتمعات تتألف من تجمعات قليلة من الأسر، فإن كثيراً من الباحثين يرى أنه لا ينبغي له أن يفترض وجود هذه الخصائص «البشرية» المميزة أثناء العصر الباليوليثي المبكر). إذا تم البحث عن تفسيرات أخرى لهذه اللقى المبكرة (وهي ليست مقنعة جداً)، فذلك لسببين: الأول هو أن اللقى قديمة جداً وبسيطة بدون شك. والثاني هو أن أشباه البشر كانوا من الناحية الجسدية «أكثر بدائية» من إنسان بكين أو النياندرتاليين. إن السؤال عما إذا كان السببان مقنعين يمكن أن يترك بدون إجابة في الوقت الحاضر، لكنه سيكون مهماً لأجل التقييم العام لهذه الأشباه البشرية القديمة.

العصر الباليوليثي الأعلى

إن بشر العصر الباليوليثي الأعلى مساوين للبشر الحاليين في المظهر الجسدي، وهم لذلك يُمنحون الاسم نفسه Homo Sapiens (الإنسان العاقل). كان بشر ذاك العصر لا يزالون يعيشون كالصيادين وملتقطي ثمار. ولم تُشاهد المؤشرات الأكثر تحديداً على وجود التخصص والتمايز وتراكم المقتنيات الراقية إلا في سياق العصر الباليوليثي التخصص والتمايز وتراكم المقتنيات الراقية إلا في سياق العصر الباليوليثي الأعلى المتأخر. كمثال على ذلك أذكر فقط توفر الحلي الشخصية التي وجدت أيضاً في القبور. هذه الحقيقة تميز أهل العصر الباليوليثي الأعلى عن أهل العصر الباليوليثي الأوسط، لكنها لا تدل بالضرورة على وجود أي فارق أساسي بينهما. لا يبدو إلا نادراً أن الموتى المنفردين قد مُنحوا اهتماماً خاصاً أكثر من غيرهم.



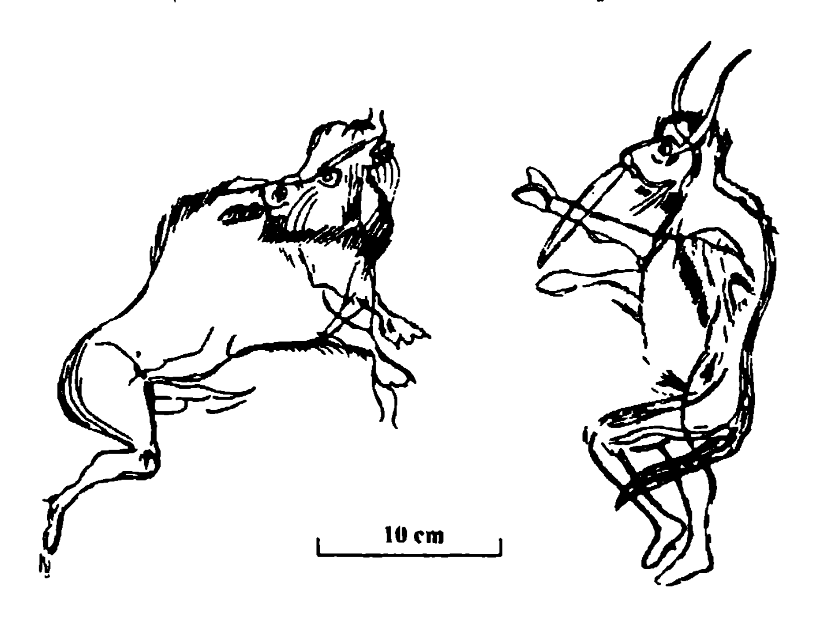
إن ما يثير الاهتمام بشكل خاص هو قبر الرجل ذي البنية القوية في برنو (تشيكوسلوفاكيا) الذي يعود تاريخه إلى بداية العصر الباليوليثي الأعلى. فقد استُخدم لأجل الدفن كمية كبيرة من مادة حمراء، وكانت توجد قرب الجمجمة أكثر من ستمائة من الرخويات الأحفورية (المستحاثية) الأنبوبية الشكل والمزخرفة (من نوع Dentaliium badense). وهنالك لُقية ذات أهمية خاصة في هذا الموقع هي الدمية الذكرية الوحيدة بشكل مؤكد المعروفة حتى الآن من العصر الباليوليثي الأعلى. إضافة إلى ذلك، كان القبر يحتوي على حلقتين حجريتين من نوع غير معروف سابقاً إلا من أمثلة قليلة جداً. الأهم من ذلك، أن القبر الموجود في برنو هو الوحيد الذي عُثر فيه على عدد كبير من الأقراص المدورة المصنوعة من الحجر والعظم والعاج. وهكذا، فنحن هنا أمام أشياء نادراً ما وجدت في أماكن أخرى، أو على الأقل نادراً ما ظهرت في القبور، مثل الدمية الإنسانية الشكل. من الصعب تفادي الاعتقاد بأن المدفون كان ذا وظيفة تتعلق بشؤون العبادة أو السحر.

إن أهم مصادر معلوماتنا حول الدين أثناء الباليوليثي الأعلى هو الأعمال الفنية. إن اللوحات والرسوم المشهورة على جدران وسقوف الكهوف، ذات طبيعة تعبيرية، ولكنها لا تكشف عن ثروة كبيرة من العناصر والأفكار الفنية، وهي تصور حيوانات بالدرجة الأولى ولا تمثل كائنات بشرية إلا نادراً، وإن فعلت ذلك فبشكل يخلو من البراعة في أغلب الأحيان. وعلاوة على ذلك فإن البشر في كثير من الحالات لا يقدمون ببساطة كبشر، بل بصفات حيوانية أو بمثابة أشكال بشرية - حيوانية هجينة. إن عدداً قليلاً فقط من الحيوانات يتم تصويرها كطرائد، كما تدل على ذلك القذائف التي تم إطلاقها عليها. لقد فسر الباحثون تلك الأشكال البشرية ذات الصفات الحيوانية على أنها تمثل راقصين مقنّعين أو سحرة، لكن عدداً كبيراً منها من الأفضل وصفها بأنها أشكال مركبة. على أية حال، لا يمكننا رؤية الأقنعة في صور الحيوانات التي تجمع بين خصائص لحيوانات مختلفة ومن دون وجود أي عنصر بشري فيها. (انظر الشكلين 2 و 3) وهنالك صور لحيوانات غريبة



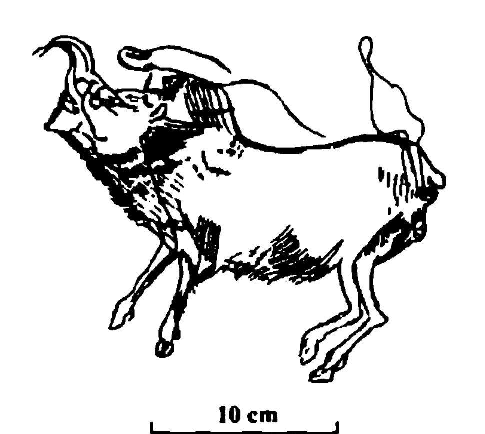
لم يكن بالإمكان تحديد نوعها بين حيوانات ذلك العصر. في حالات كثيرة تطغى بعض الفصائل ولكن طغيانها في الفن لا يعكس طغيانها في الفترة الزمنية المقابلة لتلك الآثار الفنية.

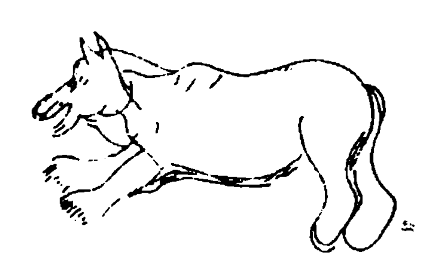
لقد تم التأكيد كثيراً على أن نوعين من الحيوانات كانت تطغى في كثير من الأحيان في صور كهف واحد، لكن هذه الثنائية ليست بأي شكل من الأشكال واضحة على نحو جلي، كما يُزعم أحياناً. (على الأقل لا يوجد دليل مقنع على التباين بين الذكر والأنثى). من المهم بالقدر نفسه أن صور الحيوانات لا تكون ذات صلة مع بعضها، وأن أحدها غالباً ما يغطي ويطمس الآخر بحيث أنه يمكن التكلم بشيء من المبالغة عن صور «تُلتهم». على العموم، فإن الحيوان، وأحياناً الكائن الشبيه بالبشر، هو بؤرة اهتمام الفنان. غالباً ما تُرسم الصور في أجزاء الكهف المظلمة والبعيدة عن المداخل، وفي حالات أقل تواتراً، في أماكن أكثر قابلية للوصول إليها. في بعض الحالات، كان المدخل القديم.




(الشكل 2)







(الشكل 3)

مسدوداً بنوع من الجدار الحجري. في أغلب الأحيان لا يمكن الوصول إلى الصور ورؤيتها إلا بصعوبة. كل شيء يعمل ضد وجهة النظر القائلة بان هذا «فن لأجل الفن».

تمثل الصور، قبل كل شيء، الخصيصة الجوهرية للحيوان. أحياناً في علاقته بالصيد، وأحياناً أخرى في علاقته بالكائنات البشرية أو بالأشكال شبه البشرية، وخصوصاً عندما تظهر الأخيرة خليطاً من الأشكال البشرية والحيوانية. لقد لعبت الحيوانات بشكل واضح دوراً هاماً إلى أقصى حد في العالم العقلي (الذهني) لهؤلاء الصيادين، وذلك بقدر ما ينعكس هذا العالم في فنهم. من الممكن أن نفترض أن الأعمال الفنية تعكس إلى حد معين الدور الحقيقي للحيوانات، ولربما تشير إلى التقدير الخاص للحيوانات ولأنواع معينة بشكل



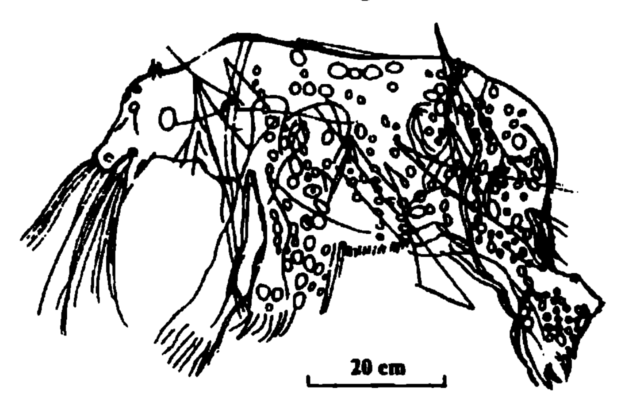
خاص. إن اللوحات التي تصور فيها الأشكال والصفات البشرية والحيوانية معاً والتي تُرسم فيها أشكال وصفات مختلف الأنواع الحيوانية، تُظهر الصلة الوثيقة بين العالم الحيواني ومجالات الحياة الأخرى.

من المحتمل أننا نتعامل، من حيث المبدأ على الأقل، مع تمظهر مشابه لذاك التمظهر الذي لا يزال يميز العالم العقلي لثقافات الصيد العديدة الأكثر تطوراً. إن ما هو مهم بشكل أساسي لهذه «النزعة الحيوانية» Animalism هو العلاقات الوثيقة بين الحيوانات والبشر، والأهمية العالية للعالم الحيواني حتى خارج وما وراء العوالم الطبيعية. إن وجهة النظر «الحيوانية» تُجسّد وتُطور بطرق تختلف اختلافاً كبيراً في تفاصيلها غالباً. لذلك نجد غالباً مفهوم الحيوان بوصفه روحاً حارسة وأنا أعلى Alter Ego، وفكرة أن الشكلين البشري والحيواني يمكن تبادلهما بسهولة، وفكرة وجود كائن أعلى يُعتقد أنه يمتلك شكلاً حيوانياً أو أنه قادر على تغيير أو دمج الأشكال، والذي يعتبر بمثابة رب الحيوانات والصيادين وأراضي الصيد، بالإضافة إلى كونه رباً لأرواح الطرائد وأرواح الغابة. هذه الكائنات العليا ذات الشكل الحيواني هي غالباً أسلاف لجماعات وأبطال ثقافيون، وتظهر أيضاً كوسطاء وأقانيم وتشخيصات لإله أعلى. باختصار، إن النزعة الحيوانية هي تمظهر موجود وسائد على نطاق واسع، وينبغي النظر إليه مع ذلك، بوصفه إطاراً أدنى أو هامشياً للدين، مختلطاً في كثير من الأحيان بعناصر أخرى بما فيها العناصر السحرية.

بما أن الأعمال الفنية توضع في خدمة الدين والسحر، من الصعب أو المستحيل غالباً أن نميز بين هذين الغرضين. ومع ذلك، فإننا لا نجد سبباً لاعتبار تلك الرسوم على الجدران الصخرية كأدوات ووسائل سحرية. (هذه الفرضية نشأت عندما كانت دراسة الفن الباليوليثي في طفولتها. كانت اللوحات تعتبر آنئذ كدليل على الطوطمية أساساً، وكانت تعتبر الطوطمية، بدورها، بمثابة تمظهر للعقلية السحرية). وفي الوقت نفسه فإنه لا سبيل أمامنا للمعرفة الأكيدة بمقاصد الفن الباليوتي واستعمالاتها.



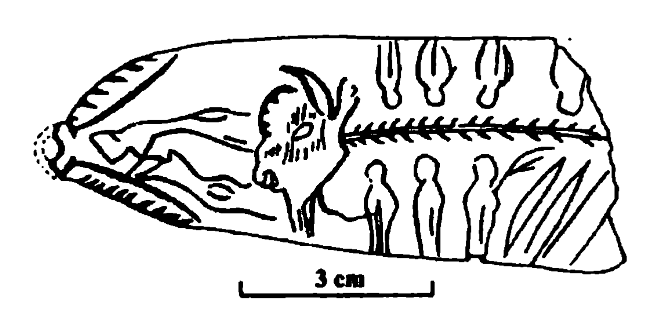
يبدي عدد من رسوم الدببة خصوصيات نوع أو آخر وتقع في سياق غير عادي. من الممكن أن تكون قد لعبت دوراً في الطقوس الدينية المتعلقة بالدببة. (انظر الشكل 4) هنا يكون الدب المذبوح أو المزمع ذبحه في صميم الطقوس المختلفة التي يعامل فيها بوصفه ضيفاً يستحق تقديم الاحترام إليه أو بوصفه سلفاً أو جداً أسطورياً. تبلغ الوجبة المهرجانية ذروتها بالتهام دماغ الدب، أما الجمجمة والعظام الطويلة أو حتى الهيكل العظمي برمته، فيتم دفنها. ربما كانت عظام وجماجم الدببة التي عثر عليها في المواقع الباليوليثية يتعين تفسيرها بطريقة مشابهة، إن شعوب الصيد المعاصرة تدفن أجزاء من طرائدها في كثير من الأحيان لكي تضمن انبعاث الحيوان وحفظ نوعه. مع ذلك، فإن المعنى الأعمق لهذا الطقس هو أنه ربما يعيد الدب بشكل غامض إلى رب الحيوانات.



(الشكل 4)

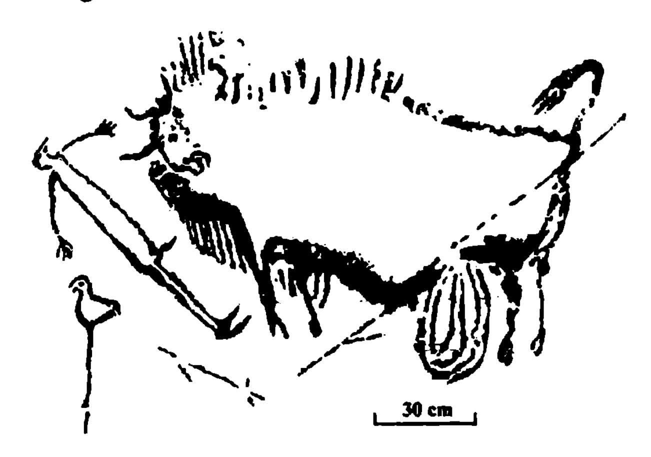
توجد عظام الحيوانات الأخرى أيضاً في بعض الأحيان في ظروف تدل على دفن متعمَّد لا يمكن تفسيره في سياقات دنيوية عارية. في بعض المواقع تم اكتشاف أجزاء من حيوان الرنة: الرأس والرقبة والجزء الأمامي من الجذع، بما في ذلك الأرجل الأمامية. ثمة رسم خدشي صغير عُثر عليه في موقع واحد يمكن أن يصور طقساً مماثلاً باستخدام الثور (انظر الشكل 5). تم العثور أيضاً على مطمر يحتوي هذه الأجزاء من الهيكل العظمي في كهف لاشابل الذي سبق ذكره. مرة أخرى، لا توجد طريقة لتحديد ما إذا كان ثمة تضحية حقيقية.





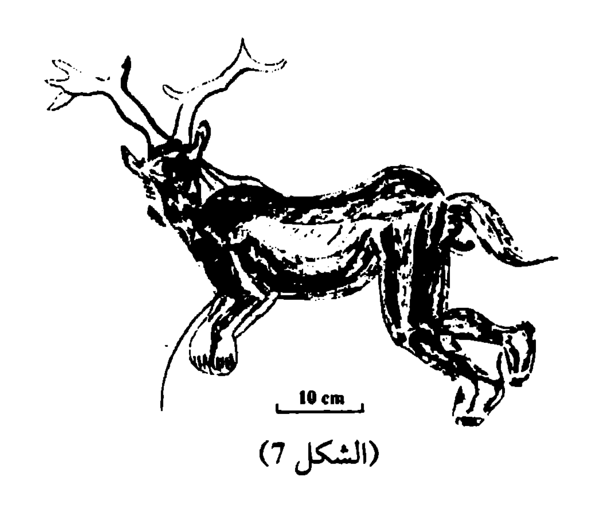
(الشكل 5)

حصل الكثير من السجال حول دلالـة لوحـة إنـسان يـشبه الطـير في كهـف لاسكو (فرنسا). إن التفسير الصحيح هو أن الصورة ربما تصور إنـساناً في حالـة من النشوة. فرأسه الذي يشبه الطير، والطير المبين على سارية، يمكن أن يمـثلا شاماناً وروحاً مساعدة. (انظر الشكل 6). الرسومات ذات الشكل البـشري الـتي لها رؤوس طيور يمكن تفسيرها بشكل مماثل. تذكرنا دمى الطيور التي عثر عليها في مواقع من أوروبة الشرقية وسـيبيرية، الـتي كانـت تبـدو مـسمَّرة أو معلقـة، بأجزاء من لباس الشامان. وهناك صور أخرى قد تكون تمثيلاً لـشامانات أيـضاً، مثل الرسم الذي يدعى بـساحر كهـف الأخـوة الثلاثـة. وهنـا، كمـا في معظـم الحالات، فإن التفسيرات الأخرى ممكنة أيضاً. (انظر الشكل 7).



(الشكل 6)

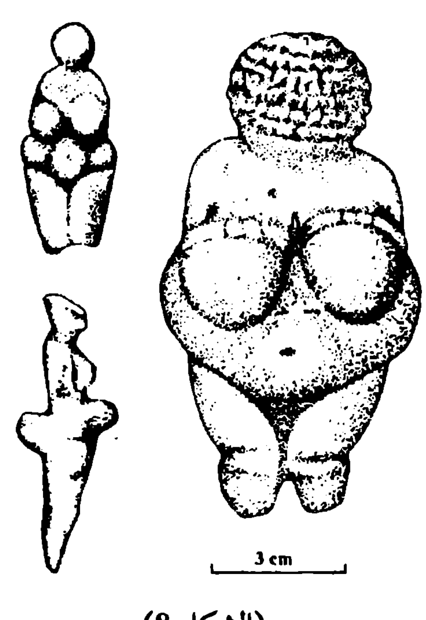




(الشكل 7)

من غير المؤكد ما إذا كان من الممكن تفسير الرسوم الخدشية الصغيرة من العصر الباليوليثي الأعلى المبكر بوصفها مثلثات عانة أو فروجاً، إذ أن الدمى المسماة فينوس لم تظهر إلا في وقت لاحق. (انظر الشكل 8). تتميز هذه الدمى في معظمها بأجسادها الوفيرة وأثدائها الكبيرة، الأمر الذي ربما يدل على وجود حمل في بعض الحالات. لا يوجد تشديد خاص على الخصائص الجنسية الأولية. إن معظم التماثيل ليس لها أقدام، وأذرعها التي تكون نحيفة جداً تكشف غالباً عن وجود أساور تزيينية. في كثير من الأحيان تم الحرص على تصوير تسريحة الشعر أو غطاء الرأس، في حين لا يكون الوجه واضح المعالم. من الواضح أن التشديد هو على مناطق الجسم المتعلقة بالحمل والولادة والإرضاع. لذلك من الممكن أن نفترض ارتباط هذه التماثيل بفكرة الخصب، لكن لا حاجة لأن تكون هذه هي دلالتها الوحيدة. إن حقيقة أن التماثيل تظهر دائماً في المساكن أو المخيمات يمكن أن تدل على أنها كانت حاميات للمساكن. حتى في يومنا هذا، نجد في كثير من الأحيان بين شعوب الدائرة القطبية الشمالية فكرة وجود كائن أنثوي أعلى هو، من بين أشياء أخرى، أم أو سيدة الحيوانات، وربة من العالم السفلي (يسافر إليها الشامان في رحلته)، ومساعدة في الصيد وموفرة الطرائد، وسيدة الأرض، وسيدة قوى الطبيعة. لكننا، مرة أخرى، لا يمكن أن نربط أنفسنا هنا بالتفاصيل والسمات المحددة. في التماثيل.





(الشكل 8)

والرسوم الخدشية من العهود اللاحقة يمكن أن نستنتج بشكل غير مباشر فقط أن النساء هن المقصودات. إن الخصائص الجنسية المميزة لا تلعب في الغالب دوراً في هذه التمثيلات.، لكن ثمة قدر كبير من التشديد على الأرداف. إن مسألة ما إذا كانت هذه التمثيلات لها نفس المعنى الذي تأخذ تمثيلات فينوس الأقدم منها هي مسألة مفتوحة. لكن ربما لا تكون الأنثى بحاجة لأن يعبر عنها دائماً بمثل هذه الطريقة المتطرفة.

ثمة أسئلة كثيرة أخرى حول الدين أثناء العصر الباليوليثي تبقى غامضة وغير مفسَّرة. إننا لا نعرف سوى جزء صغير مما كان موجوداً في الماضي. من الواضح بما يكفي، مع ذلك، إننا يجب أن نستبعد أية محاولة لفرض تفسير عام واحد على كل شيء. رغم ذلك، يبدو من الواضح أيضاً أن الحيوانات والأشكال ذات الصفات الحيوانية، من ناحية أولى، والمبدأ الأنثوي من ناحية أخرى. قد لعبا في الغالب دوراً في العالم العقلي والروحي للعصر الباليوليثي، وكانا يتفقان مع السمة الخصوصية لعالم جامعي الثمار والصيادين.



نظريات حول الديانة الباليوليثية

إن اللقى من العصر الباليوليثي الأعلى، رغم غناها النسبي وقابليتها لإمدادنا بالمعلومات، مقارنة باللقى من عهود سابقة، إلا أنها لا تعكس بالتأكيد سوى جزء صغير من الظواهر الدينية لذاك العصر. كما أننا لسنا متأكدين من كونها تضعنا فعلاً في صميم الدين الباليوليثي، أو أنها تمثل ببساطة تمظهراته الهامشية والثانوية.

إن ملاحظاتنا واستنتاجاتنا حول العصر الباليوليثي الأوسط أكثر ضآلة بكثير، مع ذلك فهي هامة بشكل خاص لأننا هنا نغادر عالم الكائنات البشرية التي تعتبر «حديثة» في مظهر الجسدي، وندلف إلى عالم الإنسان النياندرتالي الذي يترك لنا شواهد تشير إلى أفكار عن عالم يقع وراء هذا العالم، وإلى تقاليد صارمة متصلة بهذه الأفكار. فإذا أوغلنا في الزمن صعوداً إلى العصر الباليوليتي الأدنى تصبح الصورة الأركيولوجية أكثر غموضاً. فمن ناحية أولى، إن الشروط المطلوبة لأجل انحفاظ واكتشاف بقايا وآثار النشاطات الدينية هي أقل مؤاتاة بكثير، ومن ناحية أخرى، فإن انقطاع الاستمرارية بين الباليوليتي الأدنى والباليوليتي الأوسط، ليست بمثل وضوح الانقطاع بين الباليوليتي الأوسط والباليوليتي الأعلى.

من هنا فإن أي زعم بوجود حد يفصل العهود اللاحقة عن حقب كانت فيها الأفكار والنشاطات الدينية ممكنة هو زعم تعسفي. بهذا الخصوص، فإننا ببساطة نزداد غموضاً.

قد نسأل عما إذا كانت الكائنات البشرية الأولى تمتلك ديناً، أو حتى يمكن أن نجزم بأن الكائن الذي لا يمتلك شكلاً ما من الدين لا يمكن اعتباره إنساناً حقاً بغض النظر عن مظهره. (يمكن تحديد الإنسانية أيضاً بنشوء اللغة والمؤشرات الأخرى). يصبح السؤال أكثر براغماتية إذا لم نجعل الدين المحك الوحيد للإنسانية، بل نسعى إلى اكتشاف ما إذا كان ثمة تمظهرات مادية أخرى تشير إلى وجود نفس بشرية Psyche، من نوع يسمح باستنتاج درجة ما مما هو إنساني تحديداً، ويبرر كلامنا عن الكائنات البشرية بالمعنى الصحيح للكلمة. بأي حال، فإن القول بأن الكائنات البشرية الأولى كانت تمتلك أم لم تكن تمتلك ديناً



هو قول أنثروبولوجي على نحو بارز. لكن وراءه، كما وراء كافة البيانات الأنثروبولوجية، تكمن الفرضيات الأساسية للأنثروبولوجيا.

إن الموقف الذي يتخذه الباحثون حول مسألة الديانة المبكرة يعتمد على صورتهم للكائنات البشرية الأولى. يعتبر بعض المفسرين أقدم النتاجات الصنعية الحجرية بمثابة دليل على الذكاء المتدني والعقلية البدائية لتلك الكائنات، التي لا يمكن أن نتوقع منها شيئاً آخر نظراً لدماغها الصغير في ذلك الوقت. وفي المقابل يشير باحثون آخرون إلى أن المنتجات الصنعية الحجرية تدل على علاقة وسائطية بالطبيعة (أي علاقة بواسطة الأدوات)، وهذه العلاقة هي صفة مميزة للكائنات البشرية، وتكشف أن أشباه البشر الأوائل كانوا يمتلكون تبصراً إنسانياً في طبيعة الأشياء. لذلك تميل هذه المجموعة الثانية من الباحثين إلى اعتبار حتى أشباه البشر الأوائل بشراً بشكل كامل من حيث المبدأ، مع أنهم لم يكونوا قد تطوروا تطوراً كاملاً من كافة النواحي وسيخضعون لتطورات (ارتقاءات) أخرى.

بأي حال، فإن أقدم اللقى الأركيولوجية من العصر الباليوليتي الأدنى تقدم لنا صورة عن مجموعة من الصيادين وملتقطي الثمار من نوع الإنسان العاقل Homo Sapiens. (الحجة الأساسية لنقيض ذلك، سواء تم التعبير عنها أم لا، هي أن صُنّاع الأدوات من أشباه البشر الأوائل كانوا يختلفون من الناحية الجسمية عن الإنسان الحديث، فقد كان دماغهم على وجه الخصوص أصغر وكانت له أبعاد مختلفة عن دماغ الإنسان العاقل. مع ذلك، لا أحد في موقع يؤهله ليقرر أي حجم وشكل يجب أن يتخذهما الدماغ لكي يطور الأفكار الدينية).

إن وجهات النظر المتباعدة هذه، تصبح بمثابة الأساس لمناقشة وتفسير القضايا والمسائل الأخرى. على سبيل المثال، يعتقد بعض الباحثين (الذين ينتمون إلى النظريات التطورية للقرن التاسع عشر) أنه يجب عليهم أن ينكروا أن البشر الأوائل كانت لهم أُسرٌ نواتية دائمة، وهي الشكل الأساسي للمجتمع البشري. كما ويختلف الدارسون أكثر حول ما إذا كانت توجد اعتقادات بالظواهر النفسية والأشكال الأخرى من الدين بين الكائنات البشرية الأولى.



في هذا النوع من النقاش، من السهل جداً أن ننسى أننا بتعاملنا مع جوانب من العصر القديم، فإننا نسلم كثيراً بمسائل ليست موثقة أركيولوجياً. (على سبيل المثال، يعتقد بعض الدارسين أن الكائنات البشرية قد عبرت أجزاء من البحر المتوسط منذ نصف مليون سنة على الأقل، حيث لم يكن يوجد معبر بري. ولذلك لا بد أنه كان لديهم نوع من القوارب رغم أننا لم نعثر على أية بقايا تدل عليها). من الضروري على وجه الخصوص أن نتجنب اتخاذ بساطة الأدوات الحجرية مقياساً لكل شيء آخر. على سبيل المثال، في موقع في هواكابريتا (البيرو)، وجدت أدوات حجرية بدائية بالقدر نفسه تعود إلى حوالي عام 3000ق.م ومتعاصرة مع النباتات المزروعة والمنسوجات. فإذا كنا سنتبنى معيار بساطة أو نضوج الأدوات الحجرية، لكان وجود أدوات حجرية بسيطة جداً في ثقافات «أكثر تطوراً» سيقودنا إلى أحكام خاطئة بالتأكيد.

هنالك إذن حكمان أساسيان بخصوص طبيعة الكائنات البشرية البدائية، إلا أن أياً منهما لا يمكن إثباته أو تفنيده بشكل قاطع. ويتبع ذلك أيضاً وجود موقفين أساسيين بخصوص الأشكال المبكرة للدين. فالرأي الدارج هو أن الكائنات البشرية الأولية لم يكن لها دين أساساً، وأنها لم تتجاوز تدريجياً التصورات «الدنيا» لما فوق الطبيعي، ولم ترق إلى مستوى الدين «الأصيل» إلا في تاريخ متأخر. على العكس من ذلك، يعتقد آخرون أن امتلاك شكل ما من الدين هو سمة بشرية عالمية. وفقاً لهذا الموقف، لو أظهر أشباه البشر الأوائل صفات بشرية في المناطق التي أتيحت لنا فيها فرصة التعرف عليهم من خلال اللقى الأركيولوجية، فمن المحتمل أنهم كانوا يمارسون شكلاً ما من الدين. لا توجد نظرية حول طبيعة وتطور ديانة الكائنات البشرية الأولية يمكن إقامتها مباشرة على هذه اللقى، فكلها فرضيات تم تطويرها على أساس الظواهر اللاحقة. السؤال المطروح في كل حالة هو ما إذا كان بإمكان الأدلة الأركيولوجية من العصر الباليوليتي أن تقدم ـ وهي تقدم ـ الأسس المادية لهذه النظريات.

إن طبيعة الدين والسحر، والعلاقة المتبادلة بينهما، قد لعبت دوراً هاماً. فهنالك رأي ساد على نطاق واسع فيما مضى (ولا يزال في أوساط كثيرة) مفاده أن السحر هو شكل أولي من أشكال الدين أو سلفاً له، وأن الدين الحقيقي لم يظهر إلا في وقت لاحق على السحر. وهنالك رأي آخر يقول بأن الاعتقاد بإله مشخص خالق للعالم ولنظامه، هو الشكل الأبكر والأكثر أصالة للدين، وليس السحر إلا شكلاً ثانوياً من أشكال الدين، ناجم عن حالة تدهور وانحطاط للشكل الأصلي. من هنا، يرى أصحاب هذا الرأي أن الدين الحقيقي قد ابتدأ فعلاً في العصر الباليوليتي الأعلى وفي وقت سابق على السحر. ومع ذلك فمن غير المرجح أن يكون السحر قد احتل مثل هذا الدور الكبير بحيث يمكن اعتباره مرحلة في تطور الدين، سواء جرى النظر إليه كسلف للدين أم كشكل انحطاطي له. وبصرف النظر عن الطريقة التي نتصور بها الدين والسحر، أو نعرِّفهما، فإن الاثنين ينبغي النظر إليهما كموقفين متمايزين تجاه ما فوق الطبيعي. وهما رغم تعارضهما فإنهما غير قابلين للتمييز الدقيق دوماً، بحيث أن أحدهما يكتسب أهمية أكبر عندما يتراجع الآخر. وبما أنهم يستخدمان الأدوات الطقسية نفسها، وفق هذه الظروف أو تلك، فإن من المستحيل في معظم الحالات التمييز بينهما على الصعيد الأركيولوجي.

في حال قبولنا لفكرة أن الكائنات البشرية الأولية كان لها دين، هنالك سؤال يطرح نفسه مفاده: هل هنالك أشكال للدين لم يكن لهم أن يعتنقوها؟ يجب أن نقر بوجود ارتباط وثيق بين بعض تمظهرات الدين والشروط العامة التي يعيش الناس فيها. كما أن النموذج الذي يقوم عليه المجتمع فعلاً يلعب دوراً في تحديد تصوراته لما وراء الطبيعي. ففي مجتمع يؤلفه الصيادون ولاقطو الثمار الذين يعيشون في جماعات صغيرة يتمتع أفرادها بالمساواة، هنالك مكان ضئيل لظهور معتقد ديني قوم على مراتبية هرمية للآلهة بالشكل الذي نراه في المجتمعات المعقدة القائمة على تنظيم هرمي مراتبي.



إنني لا أرى سبباً يمنعنا من ألا ننسب إلى الإنسان الأول أياً من الزمر أو المقولات الدينية الأساسية، في الوقت الذي نحاول فيه تقييمه بوصفه «إنساناً متديناً». هنا يعترض علينا أصحاب معيار بساطة الإنسان الأول. ولكننا بالمقابل نسأل: أليس الملموس والمشخص أقرب إلى فطرية الإنسان الأول وذهنيته البسيطة من المجردات أياً كان نوعها؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا تميل مجتمعات الصيادين واللاقطين في محاولتها لتحقيق فهم أساسي للأشياء، والعمليات الجارية التي لا يرون لها تفسيراً فعلياً، إلى التفكير بالكائنات فوق الطبيعية المشخصة (= الآلهة) بدلاً من القدرات والقوى الأكثر تجريداً؟(*)

(*) Karl J. Narr, Paleolithic Religion. In: M. Eliade, ed, Encyclopedia of Religion, McMillan, London 1987.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث

الديانة النيوليثية

Drayoslav Rejovic
ترجمة: عدنان حسن

تشمل الديانة النيوليثية على المفاهيم الدينية والعبادات وطقوس المجتمعات الزراعية الأولى التي برزت إلى الوجود في كل أنحاء العالم في عصر الهولوسين (8000 ـ 3000ق.م). خلافاً للعصرين الباليوليثي والميزوليثي من ما قبل التاريخ، تميز العصر النيوليثي بشروط مناخية مشابهة جداً لشروط العصر الحالي، وجهت النشاط البشري بشكل أساسي إلى الأرض وثمارها. إن الاهتمام الذي تركز سابقاً على الحجر قد تحول الآن إلى التراب، الذي لم يصبح المادة الخام الأساسية فحسب، بل أصبح أيضاً رمزاً متعدد المعاني. هذه الانشغالات أدت إلى ظهور إيديولوجيا مميزة، وأساليب توطُّنية في الحياة، وبناء المستوطنات الدائمة وتدجين النباتات والحيوانات واختراعات تكنولوجية هامة مثل صنع الأواني الفخارية. وهي التطورات التي تُعرّف بأنها الإنجازات الأساسية «للثورة النيوليثية».

إن ارتباط الأفكار المعقدة والنشاطات العديدة بالتراب، مع ذلك، لم يكتمل بسرعة. فقد استغرقت المجتمعات النيوليثية قروناً لكي تتعلم استعمال التراب كمادة جديدة، وتجده أكثر ضرورية وقيمة ومعنى من الحجر.

بما أن النشاطات اليومية ليست وحدها التي ارتبطت بالحجر في العصرين الباليوليثي والميزوليثي، بل ارتبطت به أيضاً المعتقدات والعبادات والطقوس الدينية وربما الأساطير أيضاً، فإن هذه «الثورة النيوليثية» يمكن تعريفها من وجهة نظر تاريخ الأديان، بأنها مسيرة تدريجية لنزع القداسة عن الحجر وتقديس التراب.



ولأن المنجزات الأساسية للعصر النيوليثي لم يتم تحقيقها في وقت واحد ولا في منطقة منفردة فقط، فإن الحدود الزمنية والإقليمية للعالم النيوليثي مرنة جداً، إذ تعود بداياته تاريخياً إلى أوائل الألف الثامن قبل الميلاد، لكنه وجد في أقاليم محدودة نسبياً ومتباعدة (في آسية: فلسطين وبلاد الرافدين الشمالية وتايلند، واليابان، في أوروبة: كريت وتيسالي ومنطقة الدانوب الأوسط).

لم تتأسس الثقافات النيوليثية وتبدأ بالاتساع والتأثير على بعضها البعض إلا في الفترة الواقعة بين 6500 ـ 5000 قبل الميلاد (في الشرق الأدنى، والصين الشمالية وأوروبة الجنوبية الشرقية، وغربي البحر المتوسط). كانت الفترة الواقعة بين 5000 و3000ق.م فترة ديناميكية بوجه خاص، ففي حين بدأت الثقافات النيوليثية في الشرق الأدنى أوروبة الجنوبية الشرقية بالتمايز، بدأت ثقافات أخرى بالظهور والتجذر في أفريقية الشمالية وأوروبة الجنوبية الغربية والهند وأمريكا الوسطى والبيرو.

كانت الثقافات النيوليثية تختلف ليس فقط في كرونولوجيتها (ترتيبها الزمني) بل في مضمونها الأساسي، وهو أهم بكثير لأجل دراسة الدين: إنها تختلف في وسائل إنتاجها ومهاراتها التكنولوجية وعلاقاتها الاجتماعية وإنجازاتها في الفن. فقد تم إنتاج أقدم الأواني في اليابان من قبل ثقافة جومون Jomon أثناء الألف الثامن قبل الميلاد، قبل أن تبدأ مجتمعات المنطقة في اكتساب البراعة في زراعة النباتات وتدجين الحيوانات بوقت طويل. مع ذلك، توحي اللقى من كهف الأرواح في تايلندا الشمالية أن بداية العصر النيوليثي في جنوب شرقي آسية (ثقافة هوابينه Hoa Binh من الألفين التاسع والثامن قبل الميلاد) كانت تتميز بزراعة النباتات البقولية، أما الأواني الفخارية فلم تصنع إلا منذ نهاية الألف السابع، ومورست الزراعة العامة بداية في الألف الرابع. في بلاد ما بين النهرين الشمالية، تميزت بدايات العهد النيوليثي بتدجين الغنم (كما هو واضح في زاوي شيمي Zawi Chemi أثناء مرحلة شانيدار، 8000ق.م) وبزراعة القمح في فلسطين (أريحا، الألف الثامن قبل الميلاد) وفي الأناضول (هجيلار ـ Hacilar الألف الثامن ق.م). في منطقة بوابة الحديد من أوروبة (ثقافة لبنسكي فير



Lepenski vir)، تم تدجين الكلاب والخنازير وزرع القمح في وقت مبكر يعود إلى الألف السابع قبل الميلاد. هذان الإنجازان الأساسيان للثورة النيوليثية لم يستخدما تماماً إلا في منتصف الألف السادس قبل الميلاد.

لم يكن العالم النيوليثي متماثلاً بل متنوعاً وديناميا جداً كما تدل هذه التطورات المتفرقة. لذلك من الضروري تعديل التقييم العام لذاك العصر بوصفه عصراً كان فيه الاقتصاد محصوراً بالزراعة، والعلاقات الاجتماعية محصورة بالتنظيم القبلي والنظام الأمومي (المطريكي)، والدين محصوراً بعبادة الخصب وعبادة إلهة عليا (الأم الكبرى، الأرض الأم وما شابه ذلك). في الواقع لا يمكن للمرء أن يتكلم عن ديانة نيوليثية، بل عن ديانات نيوليثية. إن انعدام الأدلة التي قد تمكننا من تعريف كل واحدة من هذه الديانات على حدة لا يبرر التعميم أو التجاهل.

عن النتاجات الصنعية الأركيولوجية، التي تشكل مصادرنا الرئيسية لدراسة الديانات النيوليثية لا تزال في معظمها مدفونة، أما تلك المعروفة منها فهي تكون عادة مفتتة وغامضة. إن المادة التي تحت تصرفنا توثق بشكل رئيسي الأماكن والأشياء المستخدمة لأجل العبادة والأغراض الطقسية ضمن هذه الديانات، أكثر من الكلمات والإيماءات التي كانت تعبيراتها الأكثر جوهرية ووضوحاً. ثمة عائقان كبيران آخران يحولان دون القيام بإعادة تصور أكمل للديانات النيوليثية: إن مساحات كبيرة من العالم (أجزاء من أوستراليا، أمريكا الجنوبية وجزر المحيط الهادئ) لا تزال غير مستكشفة أركيولوجياً، والدليل المتعلق بالمجالات الأخرى من الحياة النيوليثية التي كانت الديانة مرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً، كالاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والفن، هو دليل متشظي.

لقد جرت محاولات للتعويض عن هذه المحددات، ولاستخدام المواد الإثنوغرافية المتعلقة بسيكولوجيا وسلوك المزارعين، وميثولوجيا الحضارات القديمة، وإعادة البناء العملية لأوائل اللغات الهندو أوروبية والسامية المعروفة، وذلك كأدلة إلى معنى المفاهيم والعبادات والطقوس الدينية النيوليثية. رغم أنه لا ينبغي نكران جدوى هذه المقاربات، فإن الطريقة الأكثر موثوقية هي دراسة ديانة المجتمعات النيوليثية على أساس ما تم اكتشافه في مستوطناتها وقبورها.



إن اللقى الأكثر صلة بهذا الموضوع هي الأماكن والأشياء العبادية، والأدوات الطقسية وبقايا الأضاحي والرموز المختلفة. مهما يكن، فإن هذه التعبيرات المادية عن الوعي الديني للمجتمعات النيوليثية لم تكتشف في كل الثقافات النيوليثية. ففي بعض هذه الثقافات لم تُوثق هذه التعبيرات المادية إلا بشكل مشتت. وفقاً لذلك، فإن ذلك يضيق أكثر حتى الحدود الزمنية والإقليمية التي يمكن ضمنها دراسة أصل التصورات الدينية النيوليثية وصفاتها المميزة وتطورها.

إن أكمل دليل لأجل دراسة الديانة النيوليثية يأتي من آسية الصغرى وأوروبة، المنطقتين اللتين خضعتا لأفضل استكشاف. ضمن هذه المنطقة الكبيرة التي تمتد من الخليج الفارسي وبحر قزوين إلى الدانمارك والجزر البريطانية، يمكن تمييز ثلاث مناطق دينية: الشرق الأدنى، جنوب شرقي أوروبة، البحر المتوسط الغربي مع شمال غربي أوروبة. إن المناطق المتبقية من أوروبة إما كانت تحت التأثير المباشر لهذه المناطق أو، كما في شمال شرقي أوروبة، مأهولة بجماعات الصيد ـ وجمع الثمار التي كانت متمسكة بالمفاهيم الدينية التقليدية للعهدين الباليوليثي والميزوليثي. وهذا يصح أيضاً على الجماعات التي تقطن منطقة الغابات من آسية الشمالية، وسيبيريا بالدرجة الأولى.

بالرغم من ندرة اللقى الأركيولوجية ذات الصلة، يمكن أيضاً تمييز ثلاث مناطق دينية في آسية الجنوبية والشرقية آرخبيل مالاي، والصين الشمالية ومنشورية، والجزر اليابانية مع كورية. إن المناطق المأهولة من آسية الوسطى لم تشكل منطقة دينية مستقلة. في أفريقية، لا يمكن تمييز سوى منطقتين دينيتين نيوليثيتين، واحدة في شمال أفريقية، والأخرى في وادي النيل. لا يُعرف شيء عن تطورات جنوب الصحراء الكبرى. الوضع مشابه في العالم الجديد (أمريكا)، حيث لا تُعرف سوى منطقة واحدة للديانة النيوليثية، تضم أمريكا الوسطى والمنطقة الساحلية من البيرو.

من المناطق الدينية التسع التي يمكن تمييزها على خارطة العالم النيوليثي، كانت المناطق الواقعة في آسية الصغرى وأوروبة الجنوبية الشرقية هي الأقدم والأطول عمراً والأكثر تأثيراً. من المحتمل أن تظهر الاستقصاءات المستقبلية أن



الديانات النيوليثية في آسية الجنوبية الشرقية والشرقية كانت أكثر تحديداً وتأثيراً مما توحي الأدلة الحالية. في منطقة البحر المتوسط الغربي وفي أوروبة الشمالية الغربية، اكتسبت الديانة صفات محددة في تاريخ مبكر لكنها لم تبدأ بالانتشار بعيداً والتوسع إلا في العصر النيوليثي المتأخر. أما الديانات النيوليثية الأخرى فظهرت متأخرة نسبياً وكانت بشكل رئيسي ذات أمد قصير وأهمية محلية.

الشرق الأدنى

نشأت الديانة النيوليثية في الشرق الأدنى في الفترة الممتدة ما بين 8300 و650 ق.م، في المنطقة المسماة بالهلال الخصيب (فلسطين، سورية، شمال العراق، إيران). ازدهرت فيما بين 6500 و5000ق.م في الأناضول، وتفككت فيما بين 5000 و300ق.م في أغوار بلاد ما بين النهرين.

يمكن تمييز الدليل على أسلوب الحياة التوطني (أو حياة الاستقرار)، وهو الصفة الأساسية للعهد النيوليثي، بشكل واضح في الثقافة النطوفية التي نشأت في فلسطين وسورية في الفترة ما بين 10.000 و8300ق.م. لقد قدمت حفريات المستوطنات النطوفية أدلة غير مباشرة على استعمال وزراعة القمح (مثل: الهاونات الحجرية، والمدقات والمناجل). إن هذه الأدلة، مع بقايا الكلاب، تسم النطوفية بأنها فجر الثقافة النيوليثية في الشرق الأدنى (المسماة طليعة العصر النيوليثي). رغم أنه لم يتم اكتشاف أشياء ذات صفة مقدسة مؤكدة في المواقع النطوفية، فمن الممكن مع ذلك تكوين فكرة ما عن المفاهيم والعبادات والطقوس الدينية القائمة في هذا العهد، وذلك استناداً إلى البيوت والقبور والقطع الفنية الناجية.

لم يتم العثور على أماكن عبادة في المستعمرات النطوفية، باستثناء بقايا مبنى بيضوي كبير تم اكتشافه في أريحا، يدل موقعه المعزول على أرض بكر قرب نبع على أنه ربما كان موقع عبادة يُزار في أوقات معينة من السنة.

يوحي كون التصويرات التماثيلية التي تعود إلى هذه الثقافة قد نقشت على الحصى، بوجود معتقدات مرتبطة بالماء وقدرته الخلاقة. هذه التصويرات تضم



رؤوساً بشرية مخططة من موقعي عين ملاحة Ain Malaha والعويد Al-Oued وتمثال صغير إيروتيكي من موقع عين صخري يظهر زوجين متعانقين، وربما يصور مفهوم (الزواج المقدس). خصائص الذكورة والأنوثة ليست واضحة على أي من هذه التماثيل، ويُعبر عن العلاقة بين الجنسين بطريقة تلميحية: فالهاونات الحجرية الضخمة ذات الأجران المجوفة في المنتصف، من المحتمل أنها تمثل المبدأ الأنثوي مثلما تمثل المدقات الحجرية ذات الشكل القضيبي المبدأ الذكري.

إن هذه الهاونات المستخدمة لطحن القمح كانت في بعض الأحيان تُطمر في أرضية البيوت المستديرة، قرب الموقد (كما في موقع عين ملاحة). وكانت أيضاً ترتبط في كثير من الأحيان بالمدافن وتستعمل إما كشاهدات قبور (وادي فلاح) أو كمذابح ترتب حولها القبور في نصف دائرة (العويد). إن الدفن المتكرر بكثرة للموتى في حفر تستعمل لتخزين القمح، وبناء المواقد في بعض الأحيان فوق القبور (عين ملاحة) أو في مقابر (ناحال أورن)، يؤكد وجود صلة وثيقة بين الموتى وعمليات تأمين وحفظ وتحضير الطعام المصنوع من القمح. ثمة أيضاً دليل يوحي بوجود صلة بين بعض الحيوانات والموتى والعالم السفلي: فعلى سبيل المثال، إن القبر الموجود في عين ملاحة كان يحتوي على جمجمة بشرية مؤطرة بقرون غزال، وثمة قبر آخر في الموقع نفسه كان يحتوي على هيكل عظمي لكلب، وسبع جماجم بشرية، كل واحدة منا مرفقة بسن حصان، عثر عليها في موقع عرق الأحمر. هذه اللقى يمكن أن تدل على أن التطوفيين كانوا يؤمنون بأن الأسلاف يقدمون كل مصادر الغذاء الرئيسية، وأنهم يعتنون بالنباتات والحيوانات ويكاثرونها.

يوجد دليل على عبادة الأسلاف أيضاً في التقاليد الجنائزية المعقدة للنطوفيين، وخصوصاً في دفنهم للجماجم المفصولة، المجمعة أحياناً في مجموعات من خمس أو تسع جماجم. في عين ملاحة، كان ثمة قبران يقعان تحت دائرة من الحجر قطرها متران ونصف؛ وعلى الدائرة بُني موقد مربع الشكل. كان ثمة جمجمة وفقرتان علويتان موضوعة على الموقد، وهي ربما تكون إشارة على تضحية بشرية. وهذا البناء، إضافة إلى موقد في مقبرة ناحال



أورن، يحتوي على ترسب من الرماد تبلغ سماكته نصف متر، يقدمان دليلاً يُعوّلُ عليه على عبادات العالم الأسفل. هنا كانت المذابح التي تقدم عليها القرابين للموتى البطوليين أو عبادة القوى الحاكمة للعالم السفلي. مع ذلك، لا يوجد دليل على الانتقال من هذه العبادة إلى العبادات الزراعية خلال مطلع العهد النيوليثي.

شهدت الفترة ما بين 8300 و6500ق.م ظهور القرى التي تزرع فيها الحبوب وتدجن الحيوانات وذلك في كل أنحاء منطقة الهلال الخصيب برمتها. يدل على ذلك اكتشاف بقايا من الشعير والقمح والغنم والماعز والخنازير في مواقع مبعثرة. كانت الأواني الفخارية نادرة جداً، ولذلك فإن هذه العهد اصطلح على تسميته باسم العصر النيوليثي ما قبل الفخاري. إن عدد اللقى المرتبطة بالدين كبير نسبياً، لكنها اكتشفت بشكل رئيسي في فلسطين وسورية وشمال بلاد ما بين النهرين.

لقد تطورت عبادة الأسلاف، التي تظهر أساساً في فصل الجماجم والمعالجة الخاصة لها، لتبلغ أوجها فيما بين 7500 و6500ق.م. تم اكتشاف عمليات دفن كاملة أو جماجم مفصولة، موضوعة أحياناً في منشآت خاصة، تحت أرضية البيوت في كافة المواقع الباقية من هذا العصر تقريباً. ففي موقع مريبط، وضعت الجماجم على مقعد طويل (بنك) من الصلصال على طول جدران البيوت، بحيث تكون في المتناول دائماً. في أريحا، كانت الجماجم تغطى بطبقة من الجص الطري الذي يتم تشكيله وفق ملامح الشخص المتوفى. ثمة دليل على الممارسة نفسها في بيسامون وتل رماد (وكلاهما في سورية)، حيث كانت كل جمجمة مجصصة موضوعة على دعامة صلصالية، على شكل تمثال بشري جالس.

كان الصلصال المشوي أو اللامشوي أيضاً يستعمل لصنع موضوعات العبادة الأخرى. ففي وادي الفرات الأعلى، في مريبط وكايونو، يظهر أقدم الدمى المصنوعة من الصلصال المشوي، بالإضافة إلى التماثيل الصغيرة (الدمى) الحجرية التقليدية. فهي تعود في تاريخها إلى بداية الألف السابع قبل الميلاد، وتمثل امرأة عارية واقفة أو جالسة، بشكل واقعي أحياناً ولكن في



أغلب الأحيان بطريقة نمطية جداً. في منحطة بفلسطين، لم تصنع سوى تماثيل أسطوانية متطاولة، بعضها مذكر. كان الصلصال المشوي أو غير المشوي، يستعمل أيضاً لصب تماثيل الحيوانات ذات القرون (الماعز والأبقار)، بالإضافة إلى استعماله لتشكيل أشياء على هيئة أقراص وأسطوانات مجهولة الغرض. صُنعت التمثيلات ذات الأشكال البشرية والحيوانية بأعداد محدودة حتى منتصف الألف السابع قبل الميلاد. بما أنها لم توجد في سياق طقسي فإن معناها واستعمالها قد بقيا مجهولين.

تقدم مراكز العبادة المكتشفة في فلسطين (أريحا وبيضا)، وفي واجي الفرات الأعلى (مريبط)، وفي إيران الغربية (غانجا داره)، دليلاً أكثر تفصيلاً على ديانة العصر النيوليثي ما قبل الفخاري. ففي أريحا، لدينا غرفتان ومنشاة يفترض بها أن تكون قد خدمت أغراضاً عبادية، بالدرجة الأولى بسبب أشكالها غير المألوفة: في غرفة أحد المنازل هنالك تجويف في الجدار على هيئة محراب تنتصب فيه كتلة من الصخر البركاني على دعامة حجرية. وفي منتصف بيت آخر تم العثور على حفرة مليئة بالرماد، مما يوحي بأن طقساً ما كان يُؤدى في ذاك المكان. وأخيراً تم العثور على تماثيل صغيرة تمثل ثيراناً، وماعزاً، وربما خنازير في مبنى كبير ذي أعمدة خشبية موضوعة بترتيب غير مألوف. في موقع بيضا تم اكتشاف مجموعة من ثلاثة مباني بيضوية غامضة، تقع على بعد حوالي خمسين متراً من المستوطنة ويتم الوصول إليها بطريق مرصوف. في وسط المبنى المركزي، نصبت كتلة كبيرة من الحجر الرملي، وثمة بلاطة كبيرة ذات حاجز منخفض مبني حول الحافة تستند إلى الجدار الجنوبي، وعثر خارج الجدار على حوض ثلاثي الزوايا مصنوع من بلاطة كبيرة ومملوء جزئياً بالرماد والسخام وعظام الحيوانات المتفحمة (ربما كانت بقايا أضحية أو عيد طقسي). في غانجا داره، تم العثور على غرفة فيها محراب يحتوي على جماجم أكباش متراكبة ومثبتة بعضها فوق بعض، في وسط القرية النيوليثية. وفي مريبط تم اكتشاف غرف فيها قرون ثيران برية، ربما bucrania، (تكون أحياناً محاطة في الجانبين بألواح كتف ثيران أو حمير) كانت مودعة في الجدران.



كانت هذه الغرف في معظمها مزارات منزلية، لأنها كانت متصلة مباشرة بغرف السكنى. من الممكن فحسب لمجموعة من المباني البيضوية الثلاثة في بيضا، والبناء ذا الأعمدة الخشبية في أريحا، أن يكونا مزارات عمومية. توحي أشياء العبادة من هذه المزارات أن القوى المقدسة فيها لم تكن قد اكتسبت بعد شكلاً بشرياً، وأن حضورها كان يعبر عنه بأشكال لا أيقونية، وفي معظم الحالات عن طريق الحجارة القائمة المنتصبة أو رؤوس الثيران أو الأكباش.

ثمة لقيتان فقط، تعودان في تاريخهما إلى نهاية العصر النيوليثي ما قبل الفخاري، يمكن ربطهما بالآلهة ذات الأشكال البشرية. وهي بقايا من ثلاثة تماثيل بشرية مجصصة، يتراوح ارتفاعها من 80 إلى 90 سنتيمتر، وركام من شظايا عشرة تماثيل بشرية أخرى، واثني عشر تمثالاً نصفياً ارتفاعها من 30 إلى 40 سنتيمتراً، عثر عليها في عين غزال (فلسطين). في أريحا عثر على مجموعة تمثل رجلاً وامرأة وطفلاً، ربما كانت تجسد ثلاثياً إلهياً. إن تماثيل عين غزال لها أجسام مشكلة وفق أسلوب واحد لكن رؤوسها متفردة، يمثل أحدها رجلاً، وللتماثيل الأخرى أثداء أنثوية.

إن معنى هذه التماثيل والتماثيل النصفية التي وجدت حولها من الصعب فهمه. بما أنه تم العثور على دمى صلصالية لنساء حوامل، متأذية بشكل متعمد غالباً، في موقع عين غزال، فيمكننا أن نخمن أن التماثيل الصغيرة ذات الأشكال البشرية كانت تستعمل في شعائر الخصب، وإن التماثيل الأكبر حجماً ربما كانت تمثيلات لآلهة خاصة وبالتالي موضوعات لتقديس عظيم.

أصبحت العبادات التي تؤدى في منازل فردية، متميزة بوضوح عن تلك العبادات التي تتم برعاية جماعة أوسع، أو أشخاص مختارين خصيصاً من قبل الجماعة (الكهنة والكاهنات)، فقط في فترة الاندماج الكامل للثقافة النيوليثية، الممتدة من 6500 إلى 5000 ق.م. لقد ظهرت الفجوة بين المقدس والدنيوي أثناء هذا العصر، كما يستدل على ذلك من العدد المحدود جداً من الأشياء المقدسة، وهي عبارة عن تماثيل متشظية ذات أشكال بشرية بشكل رئيسي وحيوانية، عثر عليها في قرى هذه الفترة، بالتزامن مع تركيزها العالي في بعض المستوطنات، إن هذا يدفعنا إلى التكلم عن المراكز الدينية.



إن أفضل مثال على هذه المراكز يأتي من موقع شاتال هويوك في الأناضول، حيث تم اكتشاف أربعة عشر مزاراً دينياً في أربع عشرة طبقة أثرية متوضعة فوق بعضها بعضاً، تعود بتاريخها إلى ما بين 6300 و5400ق.م. تحتوي كل طبقة من هذه الطبقات على غرف سكنى متصلة بفضاءات تخزين، ومزارات ذات أحجام مختلفة متغيرة، تحتوي على تصويرات مقدسة (نقوش نافرة ولوحات جصية جدارية)، وتماثيل حجرية وصلصالية، وقبور لأفراد المجتمع المتميزين قد يكونون كهنة وكاهنات. إن الاتساق في ترتيب التصويرات على الجدران يوحي بوجود مفهوم ديني متماسك، أو أسطورة توضح شخصيات القوى الفوقية وعلاقاتها المتبادلة. يمكن أن نفترض أن المنحوتات النافرة تصور القدرات الإلهية، وأن اللوحة الجدارية تصف النشاطات المقدسة (الشعائر الدينية، الأضاحي والمشاهد الطقسية)، وأن التماثيل الصغيرة تصور الشخصيات الرئيسية في الأسطورة. كانت المشاهد المرتبطة بعالم الأموات تظهر دائماً على الجدران الشمالية والشرقية للمزارات، وكانت المشاهد المتعلقة بالولادة تُصور على الجدران الغربية، وكانت تصويرات الإلهة والثور على كافة الجدران. إن الموتيفات الأكثر شيوعاً في المنحوتات النافرة كانت رؤوس الثيران، والشكل الذي يمثل الإلهتين التوأمين، في حين أن معظم الرسوم الجدارية كانت تصور الثيران والنسور. بالإضافة إلى ذلك كان ثمة رموز أخرى مختلفة، مثل تصويرات الرأس البشري، ورأس الخنزير البري والثدي الأنثوي. هذه الموتيفات المعقدة، منظوراً إليها ككل واحد، تمثل المواجهة بين القدرات الخلاقة (الثيران، الإلهتين التوأمين) والقوى التدميرية (الخنازير البرية، النسور) وكذلك تضاد الولادة والموت أو النور والظلمة. وتعبر التماثيل الصغيرة من ناحيتها عن تضاد مماثل، فهي تمثل الألوهة المؤنثة العظمى (في مظهرها الإيجابي وأحياناً في مظهرها السلبي)، كما تمثل ابن الإلهة أو رفيقها الذكر.

لقد اكتشفت تصويرات للربة نفسها في مستوطنة هاسيلار النيوليثية (جنوب غربي الأناضول) التي تعود في تاريخها إلى حوالي 5500ق.م. إن التماثيل الصغيرة، المقولبة بطريقة طبيعانية والتي تكون ملونة في كثير من الأحيان، تمثل



امرأة صغيرة أو ناضجة، عارية أو مكتسية، في وضعية الوقوف أو الجلوس أو الاستلقاء، أحياناً مع طفل أو حيوان في حضنها أو بين ذراعيها. كما عثر أيضاً على الثيران المجصصة، بالإضافة إلى تمائم على هيئة رؤوس ثيران، ولكن لم توجد أية مزارات، مهما يكن، فإن بعض البيوت كانت تحتوي على محاريب فيها بلاطات حجرية من النوع الذي له رأس بشري وعينان كبيرتان محفورتان عليه، ربما كانت تمثيلات للأسلاف والأرواح المنزلية وحراس العائلة. إن مستوطنة هاسيلار الأخيرة، التي يعود تاريخها إلى الفترة من5400 إلى 5000ق.م، قدمت مزارين مرتبطين بعبادة الأموات، وتمثيلات أنثوية ذات مقاييس موحدة، وتماثيل صغيرة ذكرية على شكل كمان تقريباً، وأواني طقسية ذات أشكال بشرية وحيوانية. على مدى الألفي سنة التالية، تناقص عدد التماثيل الصغيرة، لكن الأواني الفخارية المطلية أصبحت شائعة جداً وكثيراً ما كانت زخرفتها تجسّد المفاهيم الدينية الأساسية.

في بداية الألف الخامس قبل الميلاد فقد الأناضول أهميته، وانتقلت مراكز الثقافة والحياة الروحية إلى بلاد ما بين النهرين وخوزستان والمنخفضات الواقعة وراء بحر قزوين. إن حركات الهجرة الكثيرة واستغلال مواد جديدة (النحاس والذهب)، والتبادل المتزايد للسلع، قد غيرت الدين التقليدي في كافة مناطق الشرق الأدنى تقريباً، وأدت، في نهاية الألف الرابع قبل الميلاد، إلى تفكك كافة الثقافات النيوليثية. ورغم أن عدداً من الثقافات المتمايزة وغير المترابطة في كثير من الأحيان قد ظهرت في الفترة ما بين 5000 و3000ق.م، فإن ديانة هذه الفترة تميزت بثلاث سمات عامة:

1 ـ فصل عالم الأحياء عن عالم الأموات، كما ظهر في الممارسة المتزايدة لدفن الأموات في مقابر خاصة خارج المستوطنات.

2 ـ فصل مراكز العبادة عن المساكن وإقامة مزارات عمومية.

3 ـ التخلي عن التصوير التماثيلي للآلهة والنزوع إلى الإيحاء بقدرتها وفاعليتها بواسطة الرموز المجردة والإشارات والزخارف.



ثمة أدلة على وجود هذه السمات جميعاً بشكل واضح قبلئذ في الثقافات التي تعود إلى النصف الأول من الألف الخامس قبل الميلاد. ففي بلاد ما بين النهرين الشمالية (ثقافات حلف ـ حسونة ـ سامراء). كان الأموات يدفنون أساساً خارج المستوطنات، وكان الأطفال فقط يدفنون تحت أرضية البيوت أو المزارات. إن التماثيل الصغيرة ذات الأشكال البشرية إما اختفت أو تغيرت أهميتها. كان عدد التماثيل الصغيرة الأنثوية كبيراً نسبياً في ثقافتي سامراء وحلف، وكانت المواد الثمينة (مثل المرمر) غالباً ما تستعمل في تصنيعها، لكنها كانت توضع عادة في القبور. يمكن تحديد هوية المزارات من هذا العصر عن طريق موقعها الخاص في المستوطنة أكثر مما يمكن تحديدها عن طريق زخرفتها أو الأشياء الموجودة فيها. ففي إريدو (بلاد ما بين النهرين الجنوبية)، شكل المزار النواة التي بنيت حولها المستوطنة.

في ثقافات النصف الثاني من الألف الخامس وفي الألف الرابع قبل الميلاد، فإن العمليات التي ظهرت بشكل أسبق هي التي تطورت أكثر من غيرها. في ثقافة العُبيد ثمة دليل على وجود المعابد الضخمة. وعلى وجود أماكن عبادة مفصولة عن المستوطنات. كان بعض المعابد (مثل المعبد من الطبقة الثامنة في إريدو) يشبه الزكورات Ziggurats تماماً. لم يُعير على تماثيل أو دمى لآلهة في هذه المعابد، لكن وُجدت مذابح تُمارس حولها الطقوس، ربما كانت مشابهة لتلك الظاهرة على الأختام من موقع غورا (مواكب، رقصات طقسية، زخرفة المذابح، وما شابه). كانت عمليات الدفن تتم في مقابر مفصولة عن المستوطنات (تل أرباشية، إريدو، العبيّد)، وكانت السلع القبرية تشمل كلاً من التماثيل الصغيرة المؤنثة والمذكرة، بالإضافة إلى نوع من الدمى يمثل امرأة مع طفل بين ذراعيها. هذه الدمى لم تكن تمثل الآلهة بل كانت بالأحرى أدوات مستعملة في شعائر الدفن. من الواضح أن الآلهة أصبحت بعيدة ومجردة في حوالي نهاية العصر النيوليثي.

إن ديانة ثقافة العبيّد، بالإضافة إلى ديانة الثقافات المعاصرة الأخرى للشرق الأدنى، كانت ديانة متعالية Transcendental أساساً. بهذا الخصوص فإنها تسبق ديانة الحضارة المدينية الأولى لبلاد ما بين النهرين.



جنوب شرقي أوروبة

قامت الديانة النيوليثية لجنوب شرقي أوروبة على التراثات المحلية، وعلى ديانات مجتمعات الصيد والتقاط الثمار التالية في العصر الميزوليتي، التي توجد شواهد على وجودها في مواقع كثيرة من بيلوبونيز في اليونان إلى الحافة الشمالية للسهل البانوني في أواسط أوروبا، ومن الشواطئ الغربية للبحر الأسود وإلى جبال الألب والساحل الشرقي للبحر الأدرياتيكي. في وقت مبكر يعود إلى الألف الثاني عشر قبل الميلاد، اندمجت هذه المنطقة الشاسعة في إطار الثقافة الغرافيتية المتوسطية Gravettian، التي كان أهم نتاجات دياناتها تلك الحصى الملونة بالمغرة الحمراء، والأشياء المحفورة من العظم وقرن الوعل. عندما أصبح المناخ أكثر دفئاً بشكل تدريجي في نهاية الألف التاسع قبل الميلاد بدأت الثقافة التاردية ـ الغرافيتية بالتفسخ. كان لهذا التفسخ تبعات مختلفة في مناطق مختلفة: ففي الجزء الجنوبي الغربي من شبه جزيرة البلقان، ضعفت الثقافة التقليدية وانقرضت تدريجياً. في بحر إيجة وفي منطقة الدانوب على وجه الخصوص، أصبحت أكثر غنى، وتحولت فيما بين 7000 و6500ق.م إلى ثقافة المجتمعات الزراعية الأولى.

كما في الشرق الأدنى، اتسمت بداية الثقافة النيوليثية في منطقة الدانوب وبحر إيجة بأسلوب حياة الاستقرار. ظهرت أولى المستوطنات الدائمة المقامة في المناطق المكشوفة منذ بداية الألف الثامن قبل الميلاد، في الجزء المركزي من وادي الدانوب، على المصاطب النهرية المنخفضة قرب الدوامات المائية الكبيرة التي تعج بالأسماك. بدأت الثقافة المحلية في التغير بسرعة، وفي نهاية الألفية نفسها تحولت إلى ثقافة لبنسكي فير Lepenski Vir النيوليتية المبكرة. إن مزارات هذه الثقافة لم تكن مرتبطة بأقدم المنحوتات النُصُبية في أوروبة فحسب بل ارتبطت أيضاً بالإنجازات الأولى التي تمت في مجال تدجين النباتات والحيوانات.

كانت مستوطنات ثقافة لبنسكي فير الأقدم صغيرة، ولم تكتشف فيها أي أماكن تستخدم لأغراض العبادة، لكن اللقى اشتملت على أدوات طقسية وحصى ملونة بالمغرة الحمراء. ولكن المستوطنات اللاحقة، التي يعود تاريخها إلى بداية الألف السابع قبل الميلاد، قدمت مواد منوعة. فقد عثر في البعض منها



على عدد من الأدوات المتخصصة وكمية كبيرة من عظام الأسماك والطرائد البرية، في حين عُثر في بعضها الآخر (مثل مستوطنات لبنسكي فير وهادجوكا فودينيكا) على مزارات ومنحوتات مصنوعة من أحجار جلمود كبيرة، وقبور تحتوي أدلة على شعائر جنائزية معقدة. إن هذا التحول للملكات البشرية باتجاه أهداف مختلفة قد أدى، من ناحية أولى، إلى الانتقال من اقتصاد جمع الثمار إلى اقتصاد إنتاج الغذاء، ومن ناحية أخرى، إلى ظهور المنحوتات النُصبية والعبادات والأساطير المرتبطة بها.

تم اكتشاف ما مجموعه 147 موقعاً سكنياً في منطقة لبنسكي فير، المركز الديني لمنطقة الدانوب الأوسط بأكمله فيما بين 7000 و6500 ق.م إن حوالي 50 بالمئة منها كانت لها مزارات صغيرة، يتألف الواحد منها من موقد مستطيل الشكل محاط بألواح حجرية كبيرة مغروزة في أرضية مصنوعة من ملاط الحجر الكلسي، ومذبح ذي جرن دائري أو إهليلجي، وجدت فيه منحوتات مصنوعة من الجلاميد الكبيرة يتراوح عددها من واحد إلى خمسة. في الجهة الخلفية للحجارة المحيطة بالموقد مباشرة، توجد ما بين 1 ـ 15 فتحة مثلثية تغوص في الأرضية، مؤطرة بألواح صغيرة من الحجر الأحمر وفي بعض الأحيان بفكوك بشرية سفلية.

لقد كان لجميع هذه المواقع السكنية ذات المزارات مخطط أرضي موحد على شكل قطاع دائري مبتور، بزاوية قدرها حوالي 60 درجة. تم العثور على هياكل عظمية لأطفال من واحد إلى خمسة أعوام تحت الأرضيات، وعلى قبور دفن ثانوي أو جزئي (مكونة غالباً من الجماجم) ضمن المزارات في كل مزار على حدة كان بمنى الموقد والمذبح يقعان على محور شرق ـ غرب، في حين أن الموتى والمنحوتات كانت ممتدة في اتجاه شمال ـ جنوب.

هذا الاتجاه الثابت ينطوي ضمناً على تقسيم واضح للعالم. من المحتمل أن المزارات كانت تعيد إنتاج بنية العالم وربما كانت المنحوتات، المجردة منها والتمثيلية، تشرح أسطورة خلقه. كانت المنحوتات المجردة أكثر عدداً، ويوحي تداخل الإشارات، المدوَّرة مع الإشارات المذكرة المفتوحة، على سطوحها،



بفكر الإخصاب المستمر. أما المنحوتات التمثيلية فربما تمثل ما ينجم عن ذاك التدخل من كائنات هجينة شبيهة بالأسماك، أرواح مائية، أرباب النهر العظيم، وأسلاف بدئيون. بغض النظر عن كيفية تفسير هذه التماثيل الحجرية، فإن ارتباطها الشديد بالموقد (الذي يحضر عليه الطعام لأجل الأحياء وحيث تقدم القرابين إلى الأموات) يُظهر أن ديانة ثقافة لبنسكي فير كانت تقوم على شعائر الموقد المنزلي.

في العصر الذي بلغ فيه الدين والفن ذروتهما في هذه المنطقة، تم إحراز تقدمين في مجال الاقتصاد: إذ تم التمكن من زراعة بعض أصناف القمح وتدجين أو اصطفاء بعض الحيوانات (الكلاب، الخنازير، الغزلان)، بحيث أن ثقافة لبنسكي فير اتخذت صفات العصر النيوليثي ما قبل الفخاري. إن السمة الموحدة لمزاراته ومنحوتاته تظهر أن كل المعرفة السلفية قد دُمجت في منظومة مكاملة وتجسَّدت في العبادة والأسطورة والطقس.

في منتصف الألف السابع قبل الميلاد، في الفترة التي أُخرجت فيها زراعة النباتات وتربية الحيوانات من السياق الطقسي، فقدت ثقافة لبنسكي فير صفاتها الخصوصية وتحولت إلى ثقافة أوائل المزارعين الدانوبيين، الثقافة المدعوة باسم ستارشيفو ـ كوروس ـ كريس. في الوقت نفسه أو بعد ذلك بقرون قليلة، ظهرت الثقافة النيوليثية الأولى، إما بشكل مستقل أو نتيجة للتراكم، في مناطق أخرى من جنوب شرقي أوروبة أيضاً. لقد تأسس عالم مقدس شبه موحد، بغض النظر عن كيفية ظهوره، إلى حيز الوجود، تركَّز مرة أخرى على الموقد المنزلي، في كل أنحاء جنوب شرقي أوروبة في وقت مبكر يعود إلى حوالي 6000 ق.م.

كان الألف السادس قبل الميلاد فترة استقرار بالنسبة للثقافات النيوليثية في جنوب شرقي أوروبة. فكانت المناطق الأكثر إبداعاً هي منطقة تيسالي ـ مقدونيا (الثقافات السابقة لسيكلو، وثقافة سيسكلو)، ومنطقة الدانوب (ثقافة ستارشيغو) ووادي ماريستا (ثقافة كارانوفر). لم تكتشف مزارات في أي من هذه المناطق: الاستثناء الممكن الوحيد هو بناء في نيانيكوميديا (مقدونيا الإيجية)، الذي يحتمل أنه كان مزاراً، بسبب أبعاده الكبيرة. كان لبعض البيوت في شمال غربي مقدونيا



(في بورودين، مادزار، وزيلينيكوفور) مدافئ تنتصب بالقرب منها ألواح صلصالية غنية بالزخارف، ذات مداخن على شكل رؤوس أو سقوف لها شكل الثدي. هذه اللقى، بالإضافة إلى مجسمات أكثر تواضعاً بشكل ملحوظ لبيوت من تيسالي ومنطقة الدانوب، توحي بأن البيت بأكمله كان يعتبر تحت حماية إله منزلي.

إن التماثيل الصغيرة ذات الأشكال البشرية، التي تمثل في معظمها نساء حوامل، كانت شائعة فقط في تيسالي ـ مقدونيا ومنطقة الدانوب، في أماكن توجد فيها أيضاً الأواني المخصصة للاستعمال اليومي. كانت التماثيل الصغيرة الأنثوية هي الأكثر عدداً، لكنها ليست أقدم من التماثيل الذكرية. كانت التماثيل الصغيرة ذات الأشكال الحيوانية (وهي في معظمها تصويرات للثيران والغزلان) تُنتج بأعداد كبيرة، مثلما كانت تنتج التعويذات، كل واحد على شكل رأس ثور مقولب بأسلوب معين. يمكن الاستدلال على أنواع القرابين استناداً إلى عدة لقى أثرية في كريت وتيسالي، حيث عثر على حفر عميقة مليئة بالرماد والعظام الحيوانية والتماثيل الصغيرة ذات الأشكال البشرية في أحيان قليلة. من المحتمل أن هذه الأماكن هي التي كانت تُقدم فيها القرابين لآلهة العالم السفلي، ومن المحتمل أن التماثيل الصغيرة أن تتوضع هناك كبدائل عن القرابين البشرية، التي لا تظهر مؤشرات عليها إلا في المناطق التلالية والهامشية من جنوب شرقي أوروبة. لم تكن عبادة الأموات بشكل خاص على جانب من الأهمية. فقد كان الموتى يدفنون في وضعية منكمشة في أماكن مختلفة، في المستوطنات أو خارجها أو في الكهوف. كانوا يدفنون بدون هبات نفيسة وبدون اتجاه ثابت. إن فكرة الموت، كما يبدو، لم تلعب دوراً هاماً في حياة المجتمعات النيوليثية لجنوب شرقي أوروبة.

كان الألف الخامس قبل الميلاد عصر ازدهار الثقافات النيوليثية في جنوب شرقي أوروبة، خصوصاً في المناطق القارية الداخلية من شبه جزيرة البلقان وفي السهل البانوني، حيث كانت ثقافة الفينكا ـ Vinča هي السائدة. لم تحدث تجديدات جوهرية في الإطار الديني، لكن العناصر التقليدية للحياة الدينية كانت أوضح وأكثر عدداً. لا يوجد دليل على وجود مزارات، فقد كانت الحياة العبادية



لا تزال مرتبطة بالمنازل، خصوصاً الغرف الخاصة بتخزين وطحن الحبوب أو تحضير الطعام. فقد تم العثور على غرف تحتوي رمز البوكرانيا Bucrania على الجدران (قرون ثور ضخمة جداً)، وعدد وافر من الأدوات الطقسية في عدة مواقع من ثقافة الفنيتشا. يُظهر التوزع الجغرافي لهذه المواقع أنه في منطقة ثقافة الفينكا كلها والتي تغطي حوالي 000120. كيلومتر مربع، لم توجد سوى خمس أو ست مستوطنات كبيرة كانت لها مراكز دينية كبرى. كانت الفينكا بالتأكيد واحدة منها، لأن كل تغيير في الموضوعات المقدسة المنتجة فيها كان ينعكس في المنطقة المحيطة بها بقطر يبلغ حوالي مئة كيلو متر. لقد تم العثور في فينتشا على عدة آلاف من التماثيل الصغيرة ذات الأشكال البشرية ومئات المزهريات والتعويذات الطقسية ومختلف أدوات العبادة.

كانت الدمى ذات الأشكال البشرية منوعة جداً وتضم تماثيل بشرية عارية ومكتسية، وتماثيل في وضعيات منحنية أو راكعة أو جالسة، وتماثيل ذات رأسين، وتماثيل موسيقيين، وتماثيل مقنعة. رأى بعض الباحثين فيها تصويرات لآلهة خاصة، مثل الإلهة الكبرى والإلهة من الطير والإلهة الأفعى، وإلهة الخضرة الحامل، وإله السنة. لكن هذه الدمى لم توجد في سياقات طقسية. والاختلافات في مظاهرها ربما نجمت عن اعتبارات جمالية أكثر مما هي دينية. إن حوالي 5% منها فقط معرَّفة بشكل واضح بوصفها ذكرية أو أنثوية. لقد ربطت كل الأمثلة التي عُرف مكان اكتشافها بالعناصر المختلفة للمنزل (مثل المدفأة، الموقد، النول، حفرة التخزين) أو بنشاطات منزلية محددة. لقد تم العثور على عدد من الدمى في قبور لكنها استثناءات محصورة ببعض الثقافات المحلية (على سبيل المثال، ثقافة الهامانغيا في دوبروجا). إن حقيقة أنها كانت موجودة على نحو شائع مع أشياء الاستعمال اليومي، وأنها كانت في كثير من الأحيان متناثرة ومرمية، توحي بأنها فقدت قيمتها عقب أداء الطقس وتحقيق الغاية المرجوة منها. هذه الدمى ربما كانت تجسد القدرات المشرفة على المنزل أو مخازن الحبوب أو القطعان أو الأرض المزروعة. إن العلاقة بين هذه القدرات والمجتمع يبدو أنها كانت مباشرة، بحيث أن ديانة هذه الفترة كانت في الواقع ديانة شعبية.



فقد تمظهرت في أداء الطقوس المرتبطة بالمطر والبذار والحصاد وفصول السنة والولادة والمرض والموت، أكثر مما ارتبطت بتبجيل آلهة بعينها.

إن اكتشاف النحاس والذهب في الجبال الكارباتية في نهاية الألف الخامس قبل الميلاد، والغزوات اللاحقة للبدو من السهوب الروسية الجنوبية، قد أحدث أزمة في القيم والأهداف القديمة. نتيجة لذلك، فقدت المزارات التقليدية بعضاً من أهميتها. في الألف الرابع قبل الميلاد، انتقلت مراكز الحياة الدينية إلى الجزء الشرقي من شبه جزيرة البلقان (ثقافة بويان ـ غوملنيتا)، وإلى مولدافيا وجنوب غربي أوكرانا (ثقافة كوكتيني ـ تريبولي). لم يكُرس الاهتمام الخاص بالأموات إلا في فترة الأزمة هذه. وهو يتجلى في فصل المقابر عن المستوطنات، والاتجاه الثابت للمدافن، والتقدمات القبرية الباهظة بشكل استثنائي وأُفردت غرف خاصة في البيوت لأغراض العبادة، بقيت عبادة الثور مستمرة (المزارات ذات البوكرانيا، التعويذات على شكل رؤوس ثيران) كما استمرت عبادة الموقد المنزلي (تركيز الموضوعات المقدسة، وخصوصاً التماثيل الصغيرة ذات الأشكال البشرية، حول مدفأة تستعمل لأجل صنع الخبز).

عُثر في Cascuiareke (رومانيا)، على مزار يحتوي دليلاً على وجود عبادة العمود المقدس وربما عبادة الشمس. تم اكتشاف مجموعة من الأشياء الصلصالية المصغرة (مذابح، كراسي بلا مسند، دمى في وضعيات التعبد، وأوني طقسية) ذات زخارف مرسومة (دوائر متحدة المركز، مثلثات، وخطوط حلزونية) تمثل الشمس والأجرام السماوية الأخرى، وذلك في أوفتشاريفو Ovetcharevo (بلغاريا). توحي الزخارف المشابهة التي وجدت على آنية مطلية بأن الفكر الديني كان موجهاً بالدرجة الأولى إلى السماء وكان مهتماً بنشوء الكون. تتكون هذه الزخارف من رموز للشمس والقمر وجهات العالم الأربع، والأجرام السماوية والأرض والهواء والنهار وما شابه. فيما بعد صارت تشتمل على التماثيل البشرية والحيوانية والخيالية) عمالقة بزوجين من الأذرع، كلاب مجنحة، وهلم جرا)، لذلك يمكن للمرء أن يخمن أنه كان ثمة ميثولوجيا خاصة يجري إنشاؤها في جنوب شرقي أوروبة أثناء الألف الرابع قبل الميلاد. هذه



الميثولوجيا لم يكن بالإمكان تطويرها بشكل كامل: ففي منتصف الألف الرابع قبل الميلاد، كان جنوب شرقي أوروبة قد اجتاحه الفرسان البدو الذين هدموا مزارات المجتمعات الزراعية المحلية وشلوا قدرتها الإبداعية.

الديانات الأخرى

كانت المجالات الدينية المستقلة للعالم النيوليثي هي البحر المتوسط الغربي مع شمال غربي أوروبة، والصحراء الكبرى، ووادي النيل، والصين، واليابان، وأمريكا الوسطى. أصبحت مجتمعات الصيد والنقاط الثمار في إيطاليا وشبه الجزيرة الإيبرية والجزر المجاورة على معرفة بالإنجازات الرئيسية للثورة النيوليثية في نهاية الألف السابع قبل الميلاد، لكنها استمرت في معظمها تعيش في الكهوف والملاجئ الصخرية وتتمسك بالتقاليد القديمة. في المقاطعات الساحلية والمناطق الخلفية المجاورة ترسَّخ الانشغال بالأرض (التراب) أولاً من خلال صناعة الأواني الفخارية، أكثر مما ترسخ من خلال الزراعة. ينعكس شيء من الحياة الروحية لهذه المجتمعات في الزخارف الموجودة على أوانيها الفخارية، التي تضم موتيفات مثل الخطوط الموجية والأنماط اللهبية الشكل، والهلالات. هذه الموتيفات التي ربما كانت ترمز إلى موضوعات تلقى أعظم التبجيل ـ كالقمر والشمس والبحر ـ يمكن اعتبارها بمثابة دليل على عبادة المياه والأجرام السماوية.

في الألف الخامس قبل الميلاد، بدأت المؤثرات القادمة من بحر إيجة في تغيير ثقافة شبه الجزيرة الإيطالية، في حين شهدت شبه الجزيرة الإيبيرية بداية السيرورات التي أدت مع مرور الزمن إلى ظهور ثقافات في كل أنحاء أوروبة الغربية والشمالية تميزت بالأضرحة الميغاليثية المخصصة لأجل الدفن الجماعي (مثل القبور على نمط Dolmen والقبور النفقية وذات الردهة والدهليزية)، وبالعمارة المقدسة المكونة من النصب الحجري الضخمة (المنهيرات) الموضوعة في صفوف متوازية أو في دوائر (الكروملكات). لقد كانت هذه هي الأشكال الأساسية، لكن بعض الأنواع الأخرى من المباني الحجرية المقدسة قد بنيت في أماكن أخرى، مثل المزارات المخططة على شكل حرف U



في الدانمارك، والمعابد ذات المحاريب والباحات المركزية في مالطة. أما العبادة السائدة فكانت عبادة الأسلاف. إن الأوثان ذات الأسلوب النمطي التي لها عيون كبيرة على شكل ورود (الإلهة الكلية الرؤية)، قد تم العثور عليها في القبور الميغاليثية في إسبانية والبرتغال. كما تم أيضاً اكتشاف أماكن خاصة لأجل التقدمات القربانية في بعض المواقع، كالمقبرة في لوس ميلارس، إسبانية. كانت حجارة القبور تزين في كثير من الأحيان بنقوش تجريدية، وأحياناً بصور لأفاعي أو ثيران أو فؤوس ذات حدين. في نهاية العصر النيوليثي، شُكّلت بعض أحجار القبور المنتصبة على شكل تماثيل بشرية (المنهيرات التمثالية).

كانت هذه المزارات الميغاليثية جميعها محاطة بقبور الأسلاف. وبما أنها كانت متوضعة بشكل متباعد، فمن المؤكد أنها كانت تدل على المواقع التي كانت تتجمع عندها الجماعات المشتغلة بالزراعة في مناسبات خاصة. إن دائرة الأنصاب الحجرية العملاقة Stonehenge (إنكلترا الجنوبية) وكذلك صف الأنصاب الحجرية الضخمة في كارناك (بريتاني، فرنسا) لا بد أنها كانت تجتذب آلاف المؤمنين الذين كانوا يتجمعون لإقامة اتصال مع القدرات السلفية أو الإلهية. إن مالطا، بمعابدها الكثيرة، ربما كانت جزيرة مقدسة Isola Sacra يأتي إليها المؤمنون من كل أصقاع العالم لكي يتلقنوا أسرار الإلهة العظيمة، التي اكتشف تمثالها المفتت الهائل تحت أحد المعابد. كان لكل معبد مالطي مخطط أرضي على شكل الرحم أو على شكل صورة ظليلة للإلهة العظيمة. إن الدمى ذات الأشكال المحوّرة، والتمثيلات المدعوة باسم (السيدات النائمات) التي عثر عليها في هذه المعابد توحي بأنها كانت أيضاً أماكن شفاء ومهابط وحي حيث يمكن للمؤمنين، عبر فترة الإقامة المؤقتة (الحضانة)، أن يحصلوا على علاجات لأجل الجسد أو الروح. كان فعل المشي عبر هذه المعابد، ذات الشكل الرحمي، بين الصفوف أو عبر دوائر الأنصاب يمتلك أهمية التعميد.

كانت ديانة الجماعات السكانية النيوليثية لإفريقية تقوم على مفاهيم وعبادات مختلفة تماماً. فالمجموعات الرعوية القاطنة للصحراء الكبرى في أغلبها خلّفت لوحات ورسوم صخرية تصور ثيراناً أو أشكالاً بشرية في وضعية



التعبد. إلى الشرق، في مصر، كانت أول الجماعات العاملة بالزراعة تولي الاهتمام الأكبر لأمواتها وللنيل. كان لأقدم القبور النيوليثية (في منتصف الألف الخامس قبل الميلاد) اتجاه ثابت حتى ذاك الوقت. فقد كان الموتى يدفنون ووجوههم إلى الشرق، مع وضع حبات من القمح في أفواههم (ثقافة ميريميد). في بعض الحالات، كانت توضع مجسمات زوارق ودمى صغيرة ذات أشكال بشرية مصنوعة من الصلصال أو العاج في القبور (ثقافة باداري). تظهر المزهريات من النصف الثاني للألف الرابع قبل الميلاد (ثقافة نقادة الثانية) مواكب من الزوارق المزخرفة، ربما كانت تصور طقس تقديم القرابين لنهر النيل.

كانت الديانة النيوليثية في بلدان الشرق الأقصى أيضاً تمتلك سمات متميزة. ويبدو أن ثقافة اليانغ - شاو في الصين قد عززت عبادة الأسلاف والخصب. بالحكم من الموتيفات الموجودة على الأواني المطلية، فقد تم إعطاء دور هام لعبادة الأشجار الدائمة الخضرة (كالشربين والسرو) وربما لعبادة قمم الجبال. وأعطي دور هام أيضاً للقوى الحركية للكون والإشعاع الكوني، التي تؤثر على طبيعة ومصير الإنسان. إن سكان اليابان النيولثيين الذين ظلوا طويلاً في عزلة تامة، قد تركوا أيضاً بعض آثار ديانتهم. تشمل هذه الآثار الدوائر الحجرية الملغوزة - المدعوة باسم المزولات (الساعات الشمسية) التي يصل نصف قطرها إلى خمسة وأربعين متراً - والدمى ذات العيون الكبيرة الجاحظة، والقضبان الحجرية ذات الأبعاد الكبيرة أحياناً. تمثل هذه مجرد شذرات من ديانة نيوليثية تقوم على عبادة الحجر والشمس والقضيب.

إن الديانات النيوليثية لأرخبيل المالاي وأمريكا الوسطى لا بد أنها كانت مميزة بالقدر نفسه نظراً لأن تطور الثقافة النيوليثية في هذه المناطق كان مميزاً ومستقلاً. مهما يكن فإن الأدلة الأركيولوجية كانت ضئيلة بحيث لا تسمح لنا بتكوين أية استنتاجات حول الأفكار الدينية للمجتمعات النيوليثية في هذه المناطق(*).

(*) Dragoslav Srejovis, Neolithic Religion. In: M. Eliade, ed, Encyclopedia of Religion, Macmillan, London, 1987.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الرابع

الديانات النيوليثية في أوروبة القديمة

Mariga Gibutas
ترجمة: عدنان حسن

يستعمل مصطلح أوروبة القديمة، هنا، لوصف أوروبة خلال العصر النيوليتي والعصر النحاسي، قبل أن يتسرب إليها الناطقون باللغات الهندو ـ أوروبية. وتمتد هذه الفترة من حوالي عام 4500 إلى حوالي عام 2500ق.م. منذ أواسط الألف الثالث قبل الميلاد بدأ الانسياح التدريجي للهندو ـ أوروبيين باتجاه أوروبة القديمة وخصوصاً أوروبة الشرقية والجنوبية الشرقية. أما نحو أوروبة الغربية فقد تأخر الانسياح مدة ألف عام، بينما حافظت كريت وتيرا والجزر الإيجية المتوسطية على أنماط حياة أوروبية قديمة إلى حوالي عام 1500 ق.م. لقد فرض الهندو ـ أوروبيين بنيتهم الاجتماعية البطريكية الأبوية على المجتمعات الأوروبية القديمة التي تتركز بنيتهم الاجتماعية حول النساء، وتم تدمير تقاليدهم التي عمرت لآلاف خلت من السنين. ومع ذلك فإن هذه التقاليد قد شكلت الأساس التحتي القوي للثقافات الأوروبية التي نشأت خلال العصر البرونزي وأثرت بعمق على حياتها الدينية.

إن الثورة الزراعية التي حدثت أول مرة في منطقة الشرق الأدنى منذ مطلع الألف الثامن قبل الميلاد، قد انتشرت إلى جنوب شرقي أوروبة خلال النصف الأول من الألف السابع قبل الميلاد، حيث ازدهرت ثقافة نيوليتية ناضجة في المنطقتين الإيجية والأدرياتيكية حوالي 6500 ق.م. ثم تحول حوض الدانوب وأوروبا الوسطى من اقتصاد الصيد والالتقاط إلى اقتصاد إنتاج الغذاء خلال



النصف الأول من الألف السادس قبل الميلاد. حوالي عام 5500 ق.م ظهرت الأدوات النحاسية أول مرة، وأدت إلى ظهور ثقافة نحاسية ناضجة خلال الألف الخامس قبل الميلاد. أما في أوروبة الغربية والشمالية، فإن الثقافة الزراعية لم تظهر إلا بعد ذلك بحوالي ألف سنة لقد امتدت النيوليتية من 6500 إلى 5500 ق.م والعصر النحاسي من 5500 إلى 3500 ق.م وفي أوروبة الشمالية استمرت الثقافة النيوليتية إلى حوالي عام 2000 ق.م.

استمرت الديانة التقليدية لجنوب شرقي أوروبة وحوض الدانوب ثلاثة آلاف عام وذلك من عام 6500 إلى 3500 ق.م. (التواريخ المعطاة هنا بالاستناد إلى تحليل الكربون المشع). ولقد قام الدارسون بإعادة بناء المعتقدات والممارسات الدينية لشعوب تلك المناطق، بشكل أساسي، على تحليل السجلات الأركيولوجية. وتشتمل الأدلة التي جرى فحصها وتحليلها على معابد، ومجسمات معابد، ومذابح، ولوحات جصية جدارية، ونقوش ورسوم صخرية، وكهوف، ومقابر، ودمى، وأقنعة، إضافة إلى الرموز والإشارات المحزوزة أو المرسومة على هذه الأشياء.

تقدم لنا اللقى الشعائرية، وخصوصاً الدمى (= تمثيلات نحتية صغيرة، تصنع من الصلصال أو أية مادة أخرى) بعض الدلائل على أنواع الطقوس التي كان الأوروبيون القدماء يؤدونها، والآلهة التي كانوا يعبدونها. لقد تم استخراج أغنى اللقى الأثرية بهذا الخصوص من جنوب شرقي أوروبة وحوض الدانوب وصولاً إلى الشمال البعيد في الجبال الكاراباتية. تشتمل هذه المنطقة حالياً على كل من اليونان وإيطاليا ويوغسلافيا وبلغاريا ورومانيا وأوكرانيا الغربية وهنغاريا وتشيكوسلوفاكيا، إضافة إلى الجزر الإيجية والمتوسطية. المنطقة الثانية التي أعطتنا لقى شعائرية هي أوروبة الغربية، وتشتمل حالياً على كل من إسبانيا والبرتغال وفرنسا والجزر البريطانية. ولعل أفضل البقايا الأثرية التي حفظت لنا بشكل جيد هي جدران القبور الميغاليثية التي تحمل نقوشاً رمزية وصوراً للآلهة، وكذلك النصب الحجرية، والدمى المرتبطة بشعائر الدفن.



رغم تعدد الجماعات الثقافية في أوروبة القديمة، والأساليب المتنوعة لأعمالها الفنية، فإن مجمع الآلهة هو نفسه في كل مكان من تلك المنطقة الشاسعة من الأرض. لقد بزغت المعتقدات الدينية لأوروبة القديمة من العالم الباليوليتي والزراعي المبكر المتركز حول المرأة. وكانت تدور حول الدورة الطبيعية في حياة المرأة، وأطوار القمر، والتغيرات الفصلية. إن نور السماء والنجوم، وما إليها من المظاهر الكونية ذات الدور البارز في الميثولوجيا الهندو ـ أوروبية، لا تكاد تظهر في التمثيلات الرمزية للثقافة التقليدية لأوروبة القديمة، التي تدور حول حيوية وخصب الأرض، والتي عبرت رمزياً عن تحولات حياة الطبيعة من خلال تصوير البذور المنتشة، والبيض، واليسروعات، والفراشات، والأشكال الاستطالية التي تشير إلى الحياة العفوية المنبثقة، مثل الأشجار والينابيع والثعابين التي تبدوأنها تنبثق من رحم الأرض. إن الصور المقدسة هنا تمثل معجزة الولادة، بشرية كانت أم نباتية أم حيوانية. كما تمثل الرهبة والغموض المحيطين بالهلاك والتجدد الدوريين للحياة.

يرمز معظم الصور المقدسة الأوروبية القديمة إلى الطبيعة الدائمة التغير للحياة على الأرض: التناوب الإيقاعي الدائم بين الخلق والهلاك، والولادة والموت. فأطوار القمر الثلاثة (الهلال والبدر والمحاق) مثلاً، يجري تكرارها في ألوهات مثلثة هي البنت الصغيرة والحورية والحيزبون، أو الألوهة المانحة للحياة، والألوهة المسببة للهلاك والألوهة التحولية ـ Transformative، أو الألوهة المترعة والألوهة المحتضرة والألوهة المتجددة. إن الألوهة المانحة للحياة هي في الوقت نفسه مدبرة الموت. كما أن أرواح الإنبات المذكرة تعكس تلك الطبيعة التحولية للحياة، فهي تولد وتترعرع ثم تموت. مثل النباتات.

الآلهة والإلهات

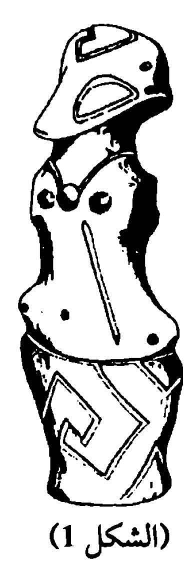
تكشف الأدلة الأثرية من أوروبة القديمة عن ألوهات نمطية محددة بشكل واضح، تظهر بشكل متكرر في الفن النحتي عبر الأزمنة وفي مختلف الأمكنة. وهي تشتمل على ألوهات ذات شكل بشري، إضافة إلى ظهورات إلهية (أو تجليات قدسية ـ Epiphanies) كثيرة التعدد، وذلك في صورة طيور وحيوانات وحشرات وبرمائيات وأحجار وتلال.



تظهر الإلهات الرئيسيات في صور مركبة من هيئة بشرية وأخرى حيوانية، تنطوي على تراكمات من الخصائص الباقية من حقب ما قبل الزراعة. من هذه الصور:

إلهة طير الماء

تظهر هذه الإلهة بمنقار أو أنف معقوف وعنق طويل، ورأس جميل ذي شعر أو تاج، وثديين، وجناحين أو نتوئين يوحيان بهما، وعجيزة بارزة تشبه عجيزة البطة أو الإوزة أو البجعة. أما ظهوراتها أو تجلياتها المقدسة فتكون في هيئة طائر ماء، هو على الأغلب بطة (انظر الشكل 1). ثمة صلة بين هذه الألوهة والرطوبة المنبعثة من المحيطات.

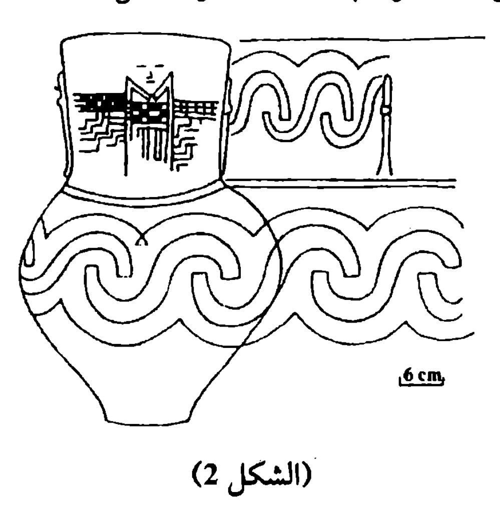


(الشكل 1)

والأنهار والبحيرات وغيرها من المجمعات المائية. أما الرموز الأساسية لهذه الإلهة فترسم على شكل خطوط ملتوية، وجداول متعرجة، ومجموعة من حروف الـ V ثنائية أو ثلاثية التكوين، تشبه رتبة الرقيب العسكرية. ولعلها مستوحاة من شكل مثلث العانة الأنثوي. لقد جرى رسم هذه الرموز على الأشياء المرتبطة بالإلهة وكذلك على صورها ذاتها. وهي تقترن بالرقم ثلاثة الذي يشير إلى المنبع الثلاثي وإلى التمام. كما تقترن بالكبش حيوانها المقدس. تعطينا هذه



الرموز مجتمعة مفتاحاً لفهم خصائصها كواهبة للحياة والقوت والثروة. إنها ذات أصل باليوليتي، ومنذ مطالع العصر النيوليتي لـدينا دلال علـى صـلتها بالنـسيج والحياكة والحرف المختلفة. إنهـا حائكـة الأقـدار والمـصائر، وقـد عبـدت في المصلى العائلي وفي معبد الجماعـة. ومـن التمثـيلات ذات الـصلة بخصائـصها المانحة للحياة هنالك جرة الماء الضخمة المزخرفة بشارات علـى شـكل حـرف M، وأيضاً بشبكات ودغـلات ولوالـب متواصـلة وتموجـات. وتظهـر شـارات مشابهة أيضاً على الدمى التي تمثلـها، بينـها مثلثـات عانـة ذات نـسق شـبكي، ومربعات ترمز إلى الماء الواهب للحياة (انظر الشكل 2).



(الشكل 2)

الإلهة الأفعى

تظهر هذه الإلهة بقدمين ويدين أفعوانيتين، وفم طويل، تعتمـر تاجـاً. إن اللوالب واللفائف الأفعوانية هـي شـاراتها. إنهـا تجـسيد لطاقـة الحيـاة. وكرمـز للخصوبة ورخاء الأسرة تتم عبادتها في مقاماتها المنزلية. ربما كـان التـاج الـذي تعتمره رمزاً للحكمة. إن قرني الأفعـى اللـذين يـشبهان الهـلال يربطـان الإلهـة بالدورات القمرية. في القبور الميغاليتية لأوروبـة الغربيـة تـشكل صـور الأفعـى الملتفة رمزاً للتجدد. وفي الموروث الرمزي العالمي فإن اللفائف الأفعوانية هـي مصدر للطاقة مثل الشمس، وكلاهما كناية عن عيني الإلهة المتجددتين.



الإلهة الوالدة

تصور في وضعية الولادة. وهنالك أدلة لا بأس بها على وجودها في الفن الباليوليتي (تورساك ـ فرنسا 21.000 ق.م)، ولكنها موجودة في جميع عصور أوروبة القديمة منذ الألف السابع. ربما كانت صورة الفرج منحوتاً أو مرسوماً هي من قبيل تصوير الجزء للتعبير عن الكل في الإشارة إلى هذه الإلهة. مثل هذه الصور كان سائداً في العصر الباليوليتي وفي أوروبة القديمة أيضاً. أما الظهورات المقدسة لهذه الإلهة فكانت في أنثى الأيل أو الظبي أو الدب. ولعلنا واجدين في مثل هذه الصور تعبيراً عن الإيمان المبكر بالأم البدئية ذات الشكل الحيواني.

الإلهة الحاضنة

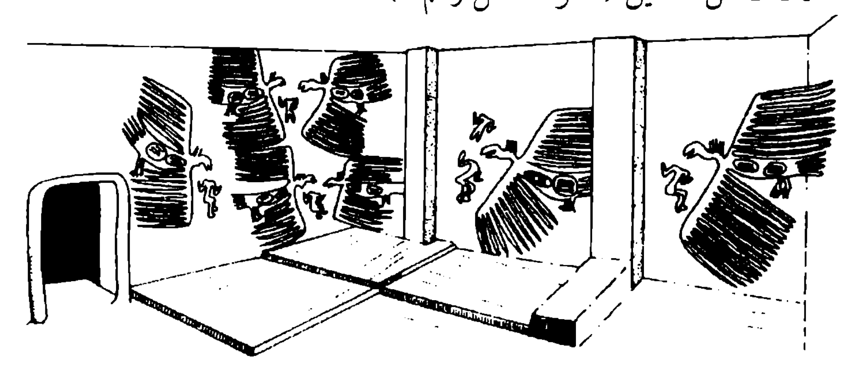
تصور هذه الإلهة في دمى محدودبة الظهر. وفي صور أكثر تفصيلاً نجدها في هيئة سيدة بقناع حيواني تحمل طفلاً إلى صدرها، أو تمسك بجراب مخصص لحمل الطفل. يعود تاريخ هذه التمثيلات إلى بدايات العصر النيوليتي، وقد استمرت خلال عصر النحاس والعصور التاريخية أيضاً.

النسرة أو البومة

هي توأم شرير للإلهة الوالدة، إنها الموت تحت قناع نسر أو بومة أو طير أو قَمَّام آخر. ولكنها في الوقت نفسه تمتلك خصائص التجدد. قد يُرسم الفرج أو الحبل السري أو المتاهة على تمثيلاتها التشكيلية. كما ترمز إليها تلك الخطافات والفؤوس (رمز الطاقة والحث على الحياة) التي وجدت منقوشة على النصب الحجرية وعلى بلاطات القبور الدهليزية في أوروبة الغربية. في أحد المراكز الدينية بموقع شتال حيوك في سوط الأناضول (الألف السابع ق.م) تبرز مناقير نسور عملاقة من فتحات حلمات الأثداء الأنثوية المنحوتة على الجدران. كما أن ثديي الإلهة البومة اللذان يصوران في منحوتات نافرة على بلاطات القبور الدهليزية الميغاليتية في بريتاني، توحي أيضاً بأن عوامل التجدد هي من عناصر قدرتها.



تظهر البومة الثلجية في عدد من النقوش على جدران كهوف الباليوليت الأعلى (المجدلاني) في فرنسا، كتجل مقدس للموت، ربما منذ تلك الفترة المبكرة. ثمة دلائل كثيرة على وجود الإلهة البومة في كل عصور النيوليت والنحاس. وفي عصر البرونز المبكر أصبح شكل البومة هو الشكل المعتاد للجرار الخاصة بحفظ الموتى. إن حالات دفن الطيور الجارحة كقرابين لهذه الإلهة، معروفة من العصر الباليوليتي (كسار أكيل، لبنان، مالطا، حوالي عام 15.000 ق.م) ومن العصر النيوليتي المبكر (زاوي تشيمي، شانيدار، في شمال العراق حوالي عام8000 ق.م)، وفي سياق العصر النيوليتي والعصر البرونزي (ايسبستر في اسكوتلندا). ولقد تمتعت الأجنحة الكبيرة المبسوطة بأهمية رمزية هائلة لآلاف من السنين (انظر الشكل رقم 3).



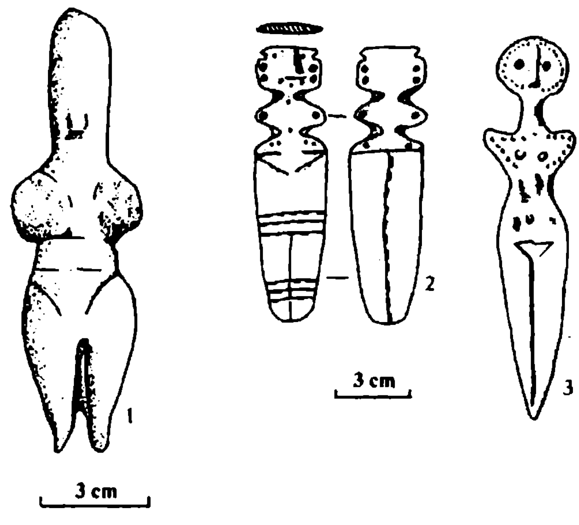
(الشكل 3)

السيدة البيضاء، أو الموت

تظهر مُقَنَّعة، لها ذراعان مطويتان بإحكام إلى صدرها، وساقان متلاصقتان و مستدقتا الطرف السفلي، إن مثلث عانتها الكبير بشكل غير طبيعي هو بؤرة التركيز. أما الصورة المختزلة لها فهي العظمة. تكون صورها مصنوعة من العظم أو مواد ذات لون عظمي كالرخام والحجر الفاتح اللون. تعود بتاريخها إلى الباليوليت الأعلى ولكنها وجدت أيضاً في جميع أنحاء أوروبة القديمة، وكذلك في العصر البرونزي الإيجي من خلال دمى رخامية عثر عليها في جزر سيكالدية



اليونانية، تم العثور على معظم تمثيلات السيدة البيضاء في القبـور، إمـا بـشكل منفرد أو في مجموعات من ثلاثة أو ستة أو تسعة (انظر الشكل رقم4).



(الشكل 4)

آلهة التجدد

تظهـر بأشـكال لا حـصر لهـا. مـن أبرزهـا شـكل الـسمكة، والعلجـوم، والضفدع، والقنفذ، والمثلث، والساعة الرملية، والنحلة، والفراشة. كما تظهر بشكل بشري ـ حيواني مركب، مثل المرأة ـ السمكة، المرأة ـ الضفدع، المرأة ـ السمكة، المرأة ـ الضفدع، المرأة ـ القنفذ، سـاعة رمليـة مـع قـدمي ومخالـب طائر، نحلة أو فراشة مع رأس بشري (انظر الشكل رقم 5).

إن العلاقة الحميمة بين السمكة والـضفدع والعلجـوم مـن جهـة ورحـم إلهـة التجدد من جهة أخرى، تفسر الدور البارز لهذه الكائنات في الرمزية الأوروبية وفيما يتعلق بالقنفذ فإن أهميته ربما تأتي من مطابقته مع رحم حيواني مغطـى بـالنتوءات، وقد استمرت القنافذ في الظهور بوصفها رمزاً للحياة والمآتم خلال أواخر أزمنـة مـا قبل التاريخ وفي العصور التاريخية أيضاً. عنـدما تظهـر الإلهـة كنحلـة أو فراشـة أو بشّارة. يجري الاعتقاد بأنها ترمز إلى الحياة المولودة من جديد. في كثير من الأحيان



فإن هذه الصور السابقة تنبثق من رمـز ألبوكرانيـا (رسـم نمطـي لـرأس ثـور بقـرنين كبيرين)، الذي هو أيضاً رمز للرحم الأنثوي، ولدينا عنه شواهد من أوائـل العـصر النيوليتي (انظر الشكل رقم 6) وربما يعود اقتران ألبوكرانيـا بـالرحم إلى الـشبه بينـه وبين الوضعية التشريحية للرحم مع الأنابيب الفالوبية المتصلة به.



(الشكل 5)



(الشكل 6)



الإلهة الحامل (الأرض الأم)

تُصور بشكل واقعي طبيعي وهي عارية ويداها مستقرتان على بطنها المنتفخ الذي يتم التركيز عليه دائماً. كما تصور بشكل رمزي باعتبارها رابية منتفخة الطرف أو تنور. في طفولة الزراعة كان بطنها الحامل يُشبَّه بخصوبة الحقول. اتصلت صورتها بأشكال المعينات والمثلثات والأفاعي، وبالخطوط المتوالية مثنى أو رباع (الشكل رقم 7). حيوانها المقدس هو الخنزير. إنها أم الأموات. رحمها أو جسمها بكامله هو القبر أو المعبد (مالطا وسردينيا والقبور الدهليزية لأوروبة الغربية).

هنالك شواهد على وجود الإلهة الحامل منذ العصر الباليوليتي الأعلى. ولكن من المحتمل أنها لم تصبح، حتى العصر الينوليتي، أم الأرض ومانحة الخبز، التي تظهر جالسة على العرش ومتوجة. إنها الشخصية المسيطرة في المراحل المبكرة من العصر النيوليتي. وُجدت دماها على مصاطب التنور (كما هو الحال في أكيليون بتيساليا 6000 ق.م) وليس على مذابح المقامات العائلية التي كانت وقفاً على الإلهة الطير والإلهة الأفعى.



(الشكل 7)



إن أزواج الدمى المؤلفة من دمية صغيرة وأخرى كبيرة، معروفة من جميع عهود أوروبة القديمة، فهي تمثل الإلهة في طوريها كبنت وكسيدة ناضجة ويُعَبَّر عنها بثنائية الأم ـ الإبنة كما هو الحال في ديمتر وبيرسفوني في الميثولوجيا اليونانية للعصور التاريخية. ومن الملفت للنظر أن المعابد الكبرى لمالطا تتألف من بنيتين (أو جناحين) واحد أوسع من الأخرى، وكلاهما على هيئة جسم الإنسان. وهذا يوحي مرة أخرى بالطبيعة الثنائية أو الدورية للإلهة بوصفها عجوزاً وشابة، أو الصيف والشتاء.

فيما يتعلق بالآلهة الذكور لا يوجد سوى نمطان مؤكدان، وهما الشيخ الحزين، والذكر الناضج ذو الصولجان.

الشيخ الحزين

يُصورَ في هيئة مسالمة جالساً على كرسي ويداه ترتاحان على ركبتيه أو تسندان وجهه. وبما أن هذا الشيخ الحزين يظهر برفقة دمى الإلهة الحامل الجالسة، التي ربما تمثل هنا آلهة الحصاد، من الممكن الاستنتاج بأن هذا النمط يمثل إله الخضرة المحتضر.

ومن ناحية أخرى فإن المنحوتات التي تمثل ثوراً بقناع بشري أو ذكراً بقناع ماعز في ثقافة الفينكا Vinča من الألف الخامس قبل الميلاد، ربما كانت الأشكال المبكرة لديونيسيوس العصور التاريخية الذي كان يظهر في هيئة ثور أو تيس كإله للتجديد السنوي بكامل قوته. إلا أن نقص الوثائق من ثقافات أخرى يبرر لنا عدم التوكيد عليه كنمط مؤكد.

الذكر الناضج ذو الصولجان

يصور جالساً على عرش ممسكاً بيده صولجاناً. لدينا مثال عنه من شيغفار توزكوفس Szegvar -Tüzköves(ثقافة تيسا بهنغاريا). يمكن مطابقته مع أرواح الغابة التي ترعى الحيوانات والصيادين في العصور التاريخية اللاحقة، من أمثال سيلفانوس ونونوس وبان الذين يصورون أيضاً ممسكين بالصولجان. هذه الصورة من المحتمل أن تكون من أصل باليوليتي أعلى (رسوم الرجال البيزونات



«البيزون هو الثور الوحشي»، أو الخليط، بشر وحيوانات أخرى المعروفة من الرسوم الجدارية للكهوف الفرنسية). لا تتوفر لدينا وثائق كافية عن نمط الذكر الناضج، ومع ذلك فإن الوقفة المهيبة لإله شيغفار توزكوفس توحي بأهميته في مجمع الآلهة.

لدينا تمثيلات أخرى تعبر عن المبدأ الذكوري، مثل الرجال العراة ذوي أقنعة الطيور في وضعيات الوثب أو الرقص، والتي ربما كانت تصويرات للمشاركين في طقوس الإلهات. إن الصور الذكرية نادرة في الفن التشكيلي لأوروبة القديمة ولا تشكل عادة سوى 3% من العدد الإجمالي للأعمال الفنية المكتشفة حتى الآن.

خلاصة

في ثقافة أوربة القديمة جرى التعبير عن المبدأ الأنثوي الإلهي بأشكال بشرية أو حيوانية أو بشكل رمزي مجرد: امرأة، طير ماء، طير جارح، ظبي، دب، أفعى، نحلة، فراشة، سمكة، علجوم، قنفذ، مثلث، ساعة رملية. إن تبدياتها تظهر في كل مكان، وعبادتها متناغمة مع الدورة اللانهائية للحياة والموت والتجدد.

إن تأمل الأنماط التي تعبر عن نفسها مراراً وتكراراً في الأعمال التشكيلية يقودنا إلى القول بأن ديانة أوروبة القديمة كانت تعددية من ناحية، وتسودها الآلهة المؤنثة من ناحية أخرى. كما أن الإلهة الرئيسية لأوروبة القديمة كانت الإلهة الكبرى للعصر الباليوليتي نفسها. وكانت وظائفها تشمل وهب الحياة وزيادة الخيرات المادية وتدبير الموت والتناقص والتجدد. إنها الحاكم المطلق على الحياة الإنسانية والحيوانية والنباتية، والمتحكمة بدورات القمر ودورات الفصول. إنها الواحدة رغم تعدد الأشكال التي تبدي نفسها فيها.

هذه الإلهة الكبرى لعصور ما قبل التاريخ استمرت في العصور التاريخية الأوروبية وفي الفلكلور الشعبي. فهي تظهر بشكل المثلث كإلهة القدر التي تكون جاهزة عند سرير الولادة لتقرير مصير المولود والتنبؤ بطول عمره. كما تظهر باعتبارها السيدة البيضاء التي تجسد الموت بصحبة كلبها الأبيض أيضاً. يجري التعرف عليها من خلال العلجوم (ضفدع الطين) الذي يجلب الموت والتجدد،



وكذلك في طيور الماء والأفاعي التي تجلب الخير والبركة، وفي الأفعى المتوجة التي يمنح تاجها القدرة على رؤية كل الأشياء وفهم لغات الحيوانات.

إن الإلهة النسر أو البومة لأوروبة القديمة قد انحدرت إلى مرتبة الساحرة، واستمرت في الحكايا الخرافية كجنية عجوز ذات أنف معقوف تطير في الهواء ممتطية مكنسة. يمكنها أن تشطر القمر إلى نصفين، وأن تسبب جفاف ضروع البقرات وأن تفسد أزهار الأشجار المثمرة وتحدث المرض لدى الأحياء وتدمر السعادة البشرية. وعندما تظهر الساحرات أو الجنيات في مجموعات يكون على رأسها عادة ملكة أو سيدة. الأمر الذي يعكس ذكرى لبنية اجتماعية قديمة متمركزة حول المرأة وذات خط نسب أمومي.

خلال العصر النيوليتي، وكنتيجة للاقتصاد الزراعي، تم تحويل الإلهة الحامل الباليوليتية إلى ربة لخصوبة الأرض. وبعد أن ازدادت أهمية خصوبة البشر والحيوانات ونمو المحاصيل، ازدادت معها أهمية دراما التغيرات الفصلية وتم التركيز على صورة الأم والبنت التي ترمز إلى دورة حياة الطبيعة السنوية، وظهرت صورة الإله المذكر باعتباره روح الخضرة الطالعة والمخضرة.

ولكن دعونا نلاحظ هنا أن الخصب ليس إلا واحدة من الوظائف الكثيرة للإلهة، ليس من الدقة أن نسمي إلهات العصرين الباليوليتي والنيوليتي إلهات خصب، لأن خصوبة الأرض لم تصبح قضية حيوية إلا في سياق حقبة إنتاج الغذاء. من هنا فإن الخصب ليس الوظيفة الأساسية للإلهة، كما وليس له علاقة بالجنسانية. كانت الإلهات خالقات للحياة بشكل أساسي، ولم يكنَّ تعبيراً عن الجمال الفينوسي، وبالتأكيد لم يكنَّ زوجات للآلهة الذكور. من غير الدقيق أيضاً استخدام لقب الإلهة الأم، وهو اللقب الشائع في الأدبيات الأركيولوجية، رغم وجود صورة للأرض الأم ولأم الأموات، وصور أخرى لأمهات وحاميات للحياة الفتية. إن الصور الأنثوية الأخرى لا يمكن اختصارها إلى صورة الإلهة الأم. فالإلهة الطير والإلهة الأفعى مثلاً، وكذلك الصور الكثيرة الأخرى للتجدد والتحول (مثل الضفدع والسمكة والقنفذ) لم تكن تعكس صورة الأم، إنها تشخيص للحياة للموت والتجدد. إنها تمثل ما هو أكثر من الخصب ومن الأمومة.



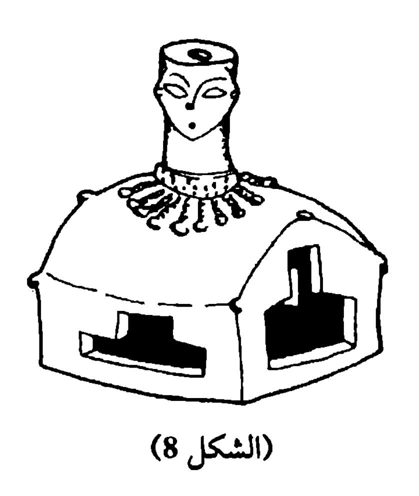
المعابد والمقامات الدينية

إن قسماً لا بأس به من المعلومات حول الديانة الأوروبية القديمة قد جاءتنا من مجسمات (= ماكيتات) صلصالية لمعابد ومقامات تم العثور عليها ضمن المنازل أو في الهواء الطلق. وهي صغيرة بما يكفي لحملها باليد الواحدة. وربما كانت من قبيل الهبات المقدمة لإلهة المعبد. تعيد هذه المجسمات إنتاج البنية الأصلية للمعبد بزخارفه الرمزية المتقنة، وصور آلهته المرسومة أو المحزوزة على الجدران والأسطح والجالونات، والتي تمدنا بمعلومات قيمة وغزيرة.

لقد تم حتى الآن العثور على حوالي خمسين من هذه المجسمات التي تسمح لنا بالعرف على طبيعة المراكز الدينية لأوروبة القديمة بتفصيل مدهش، وجميعها يعود إلى الفترة الممتدة فيما بين الألف السادس والألف الخامس قبل الميلاد.

من بين أقدم المجسمات المكتشفة، ثمة بضعة من ثقافة سيسكلو Sesklo النيوليتية من تيساليا باليونان، تعود بتاريخها إلى حوالي عام 6000 ق.م. تصور هذه المجسمات أبنية مستطيلة الشكل ذات أسطح مائلة أو مستوية، مطلية بمربعات شطرنجية أو مستطيلات مخططة على جوانبها، وجملونات مزخرفة. إن الفتحات الملفتة للانتباه في أسطحها وأحياناً في جوانبها تجعلها تبدو، ربما ليس من قبيل المصادفة، مثل بيوت طيور صغيرة. كما تم العثور على مجموعة من المجسمات الصلصالية تعود إلى تاريخ لاحق (حوالي 5600 ق.م) أنتجتها ثقافة ستارتشيفو Starčevo في البلقان الأوسط. وقد توجت هذه المجسمات بمعالم غير اعتيادية. فهنالك مدخنة أسطوانية في منتصف السطح تحمل قناع إلهة. وحول قاعدة المدخنة التي تتخذ شكل عنق إنساني هنالك قلادة تتدلى فوق السطح (الشكل رقم 8).





(الشكل 8)

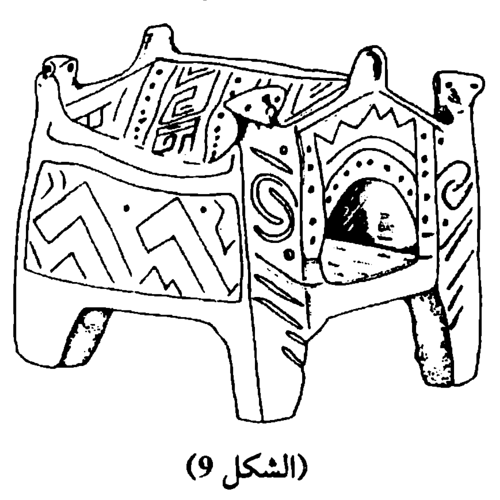
يبدو بناء المعبد بأكمله وكأنه بني بوصفه نموذجاً حرفياً لجسم الإلهة، بحيث تتخذ البنية التحتية، والمدخنة التي تنتهي بقناع شكل تمثال نصفي. ولأسباب ميثولوجية غير واضحة لنا، فإن عدداً من مجسمات المعابد لها مداخل ذات أشكال غريبة، إما على شكل حرف T مقلوب أو مثلث.

لدينا مجسمات معابد أخرى من ثقافة الفينكا ـ Vinča بالبلقان الأوسط (أواخر الألف السادس ق.م)، ومن ثقافة تيسا ـ Tisza بهنغاريا الشرقية (حوالي 5000 ق.م)، تتخذ شكل طير وعلى جوانبها خطوط محزوزة تشير إلى الريش. أما مداخلها فتحتوي على فتحات أثرية من فوق تشبه فتحات بيوت الطيور، من المحتمل أن هذه الفتحات قد صممت كمداخل رمزية من أجل الإلهة التي تزور معبدها في هيئة الطير.

لقد زخرفت جدران كثير من المجسمات بحزوز وأخاديد على هيئة حُزم تؤلف موتيفات معروفة ومتكررة في فن أوروبة القديمة، مثل موتيف المتاهة أو موتيف الأفعى الملتوية الذي يرسم على شكل خط متعرج منفرد أو مزدوج. يعطينا مجسم تم اكتشفاها بموقع غراديشنيكا Gradešnica في شمال غرب بلغاريا (حوالي 5000 ق.م) مثالاً جيداً على استخدام مثل هذه التزيينات الرمزية (الشكل رقم 9). إن كل سطح من سطوح هذا الجسم قد حزت عليه موتيفات



متاهية أو متعرجة وشارات على شكل حرف V وشرائط منقطة. وبشكل خاص، فإن العمودين الأماميين للمجسم يحتويان على شارات مرتبة بطريقة خاصة هي أشبه ما تكون بصيغة بصرية مرتبطة بإلهة المعبد. فوق مدخل المعبد هنالك أشرطة متتالية منقطة وزكزاكية توحي بأن المعبد ربما كان مكرساً للإلهة الأفعى. في قمة الواجهة الأمامية هنالك ثلاثة رؤوس، الرأس الأوسط ربما للإلهة نفسها أما الرأسان الجانبيان فربما لمرافقيها الإلهيين.



(الشكل 9)

هنالك نماذج أخرى من المجسمات تم تنفيذها أصلاً بدون سقف، وبذا يمكن للنظر اختراقها للاطلاع على النشاطات الطقسية التي تجري في الداخل. مثل هذه النماذج تمتلك عادة منصة على طول الجدار الخلفي وتنوراً للخبز على الجدار الجانبي. ثمة مجسم لمعبد بلا سقف من بودونيا بغرب أوكرانيا، يرتفع على أربعة سيقان أسطوانية، ويتألف من غرفة رئيسية وردهة يفصل بينهما مدخل مستطيل الشكل ذو عتبة. على الجانب الأيمن من الغرفة الرئيسية هنالك مقاعد حجرية وتنور مستطيل الشكل فوق منصة. إلى يمين التنور هنالك دمية أنثوية في وضعية الجلوس ويداها على ثدييها. على الجهة الأخرى الخارجية من الجدار هنالك دمية أنثوية أخرى تطحن الحبوب وبالقرب منها يوجد حفرة صغيرة لحفظ الطحين في الوسط تقوم منصة مرتفعة على شكل صليب.



إلى جانب هذه المجسمات فقد جرى اكتشاف عدد أقل من المعابد الواقعية الكاملة. منها معبد مؤلف من طابقين قرب رازغراد في شمال شرق بلغاريا، ويعود بتاريخه إلى حوالي عام 5000 ق.م في الطابق الأول هنالك على ما يبدو ورشة للأعمال الخزفية مع فرن كبير على إحدى جهتيها، وعلى الجهة الأخرى منصة من اللبن عليها أدوات خاصة تستخدم في تشكيل وصقل وزخرفة القدور. وفي جوار الورشة تقوم أجران حجرية لطحن مادة المغرة التي تستخدم في التلوين. وعثر في الغرفة أيضاً على مزهريات متقنة وتامة الصنع إلى جانب آخر لم ينلها الشي بعد. الطابق الثاني كان مخصصاً للطقوس الدينية. في الداخل ثمة مذبح صلصالي كبير مستطيل الشكل يبلغ ارتفاعه حوالي خمسة وسبعين سنتيمتراً، وإلى يساره هنالك نول شاقولي والعديد من الدمى ومجسمات المعابد، إضافة إلى عدد من المزهريات المملوءة بالخرزات الصلصالية.

لدينا اكتشاف هام من قرية Căscioarele برومانيا، يعود إلى ثقافة كارانوفو من مطالع الألف الخامس قبل الميلاد، وهو معبد مستطيل الشكل 16 × 10م. مقسم إلى غرفتين بواسطة ستة صفوف من الأعمدة. إن الجدران الداخلية لإحدى الغرفتين مطلية باللون الأحمر وعليها تزيينات على شكل شرائط بداخلها تكوينات منحنية الخطوط بلون الكريم. فوق مدخل الغرفة هنالك ميدالية أخاذة من الطين المشوي ذات خطوط أفعوانية محددة بلون كريمي. تحتوي الغرفة أيضاً على عمودين أجوفين بارتفاع مترين تمت قولبتهما أصلاً حول جذعي شجرتين، وهما مزينان بخطوط أفعوانية. قرب العمود الأقل ثخانة هنالك بقايا لهيكل عظمي لإنسان في وضعية الانثناء، وقرب العمود الأكثر سماكة هنالك منصة ارتفاعها حوالي 40 سم حولها شظايا مزهريات وقدور فخارية ملونة ومحزوزة بتصاميم تشكيلية رمزية.

يبدو أن الطقوس التي كانت تقام هنا مرتبطة بفكرة التجدد وحث المصدر الأصلي للحياة. ويمكن تفسير العمودين على أنهما عمودا الحياة. إن موتيف أعمدة الحياة يمكن تتبع أثره رجوعاً إلى الألف السابع حيث ظهر على الرسوم الجدارية لمعابد مستوطنة شتال حيوك التيوليتية بالأناضول وكذلك في معابد

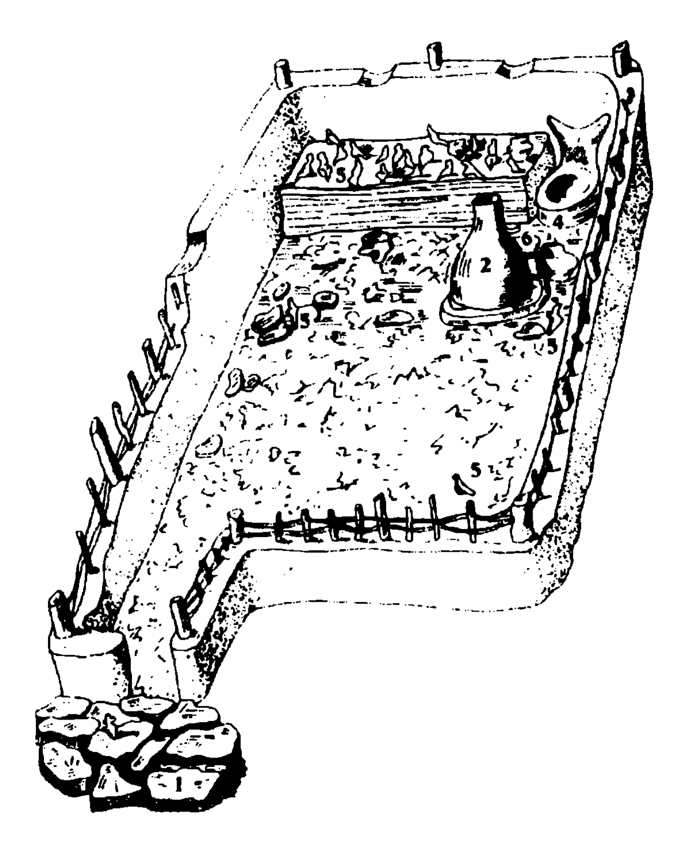


ثقافة سيكلو بتيساليا باليونان حوالي عام 6000ق.م. كما وتظهر أعمدة الحياة في التزيينات المرسومة على المزهريات الأوروبية، حيث ترسم وعن يمينها ويسارها موتيفات لدوامات وخطوط حلزونية وحيوانات مذكرة ورموز رحمية.

تقدم بقايا معبد من ثقافة كوكتيني Cucuteni بموقع سابا تينوفكا في الوادي الجنوبي لنهر Bug بأوكرانيا، صورة أكثر درامية (الشكل رقم 10). البناء عبارة عن بهو مستطيل الشكل تبلغ مساحته حوالي سبعين متراً، أرضيته ممهدة بالصلصال، يتم الولوج إليه من مدخل ضيق أرضيته الخارجية مرصوفة بحجارة مسطحة. في وسط البهو هنالك تنور عند قاعدته عدد من الدمى الأنثوية. بجوار التنور تقوم محرقة بخور وبقربها مجموعة من الأواني بينها طست يحتوي عظام ثور محروقة، وقدر مزخرف بأخاديد بداخله كوب صغير كان يستخدم لماء التقدمات في الجوار عدد من الأجران الحجرية للجرش وخمسة دمى طينية في وضعية الجلوس يميل جذعها نحو الوراء. على طول الجدار الخلفي هنالك مذبح على شكل مصطبة طولها ستة أمتار عليها ستة عشر دمية أنثوية جالسة على كراسي منخفضة ذات مساند لكل منها قرنان. في الزاوية المجاورة للمذبح ينتصب عرش صلصالي له قاعدة عرضها متر واحد، ومسند ذو قرنين. إن مجموع الدمى التي عثر عليها في المعبد بلغ اثنتين وثلاثين دمية متماثلة تقريباً، عديمة الأذرع وذات أفخاذ ضخمة ورؤوس أفعوانية. بعضها كان مثقوباً عند الكتفين وواحدة منها تحمل بيدها أفعى.

يُثبت هذا المركز الديني أن أفران الخبز وأحجار الطحين وأوعية الخزن قد لعبت دوراً أساسياً في شعائر العبادة التي كانت تؤدى في معابد أوروبة القديمة. كما أن الدمى الجالسة تدل على أن زائري المعبد كانوا يشاركون في الطحن الطقسي للحبوب وتجهيز الخبز المقدس. وأن الإشراف على هذه الشعائر كان يتم من قبل رئيس يجلس على العرش الصلصالي من المحتمل أن يكون كاهنة. ولربما كان الخبز المقدس يقدم قرباناً للإلهة في ختام الشعائر، أما الدمى الصلصالية الموجودة على المذبح فربما كانت بمثابة تقدمات نذرية للإلهة أو أنها استخدمت كصور تحتفل بحضورها.





(الشكل 10)

مزيداً من الأضواء على هذه الشعائر يلقيها مصلى منزلي تم اكتشافه بموقع تركوفيشت في شمال شرقي بلغاريا، وهو من نتاج ثقافة الكارانوفو ويعود بتاريخه إلى حوالي عام 4500ق.م. لقد أعطانا الموقع بقايا لستة وعشرين نموذجاً مصغراً من الأدوات الطقسية بينها أربعة دمى ذات أذرع مرفوعة، وثلاث واجهات معبد مزخرفة بشارات حرف V وخطوط ثلاثية، وخطوط حلزونية حول بؤرة مؤلفة من دوائر متراكبة. وهنالك تسعة كراسي، وثلاث طاولات، وثلاثة قدور ذات أغطية، وعدد من الصحون الكبيرة، وثلاثة طبول. من الممكن أن هذه المجموعة الكبيرة من الأشياء قد استخدمت وفق أنساق مختلفة ومناسبات متنوعة، تبعاً لترتيب المطلوب في كل مناسبة. كانت الدمى الأربعة

مزينة بخطوط ملتوية وخطوط متوازية. لكـن الأكثـر إثـارة للانتبـاه كـان وجـود الطبول، الـذي يـوحي بالاسـتخدام الطقـسي للموسـيقى والـرقص في أوروبـة القديمة. فيما يتعلق بالقدور والصحون الـتي وجـدت موضـوعة علـى طـاولات صغيرة، ربما كان الغرض منها حفظ التقدمات واستخدامات الغُـسل التطهـري. أما الكراسي فربما لإجلاس الدمى. هذه النماذج المصغرة تحمل أهمية خاصـة، لأن أمثالها بالحجم الطبيعي نادراً ما حُفظت لنا في المعابد المكتشفة.

في موقع Dealu Ghindaru بمولدافيا في شمال شرقي رومانيـا، تم العثـور على مخبأ في أحد المقامات الدينية (ثقافة كوكوتيني Cucuteni) وجد فيه واحدة وعشرون دمية أنثوية مخزونة في قدر فخاري كبير، تتراوح أطوالهـا بـين 6 و12 سنتيمتراً، إضافة إلى 15 كرسياً هي من الـسعة بحيـث تـسمح بـإجلاس الـدمى الكبيرة. من المرجح أن هذه الدمى كانت تستخدم في شعائر اسـتنهاض خـصب الأرض. إن الأطوال المختلفة للدمى وتفاوت حـسن صـنعتها واخـتلاف نوعيـة الرموز المرسومة عليها، يشير إلى تسلسلها وفق مراتبية خاصة. فالـدمى الـثلاث الأكبر مطلية بلون المغرة الحمراء ورسمت عليها رموز تتصل عادة بشخصية الأم ـ الأرض، وذلك مثل الأفاعي المتقابلة التي تلتف على بعضها عند منطقة البطن، وأشكال المعينات على الظهر، ومثلثات ومعينات منقطة على الفخذ الضخم. أما الدمى المتوسطة الحجم فمزينة بشريط محزوز عبر منطقة البطن وتقليمـات عـبر الفخذ والساق. وأما الدمى الصغيرة فمنفذة بعناية أقل ولا تحمل أية رموز. هـذا التباين والاختلاف في أسلوب التنفيذ والتزيين ربما يعكس الدور المعطـى لكـل نوع، وهو يتراوح من الإلهة أو الكاهنة إلى المساعدات أو المرافقات.

هذه النماذج التي قدمناها من معابـد أوروبـة القديمـة. علـى كونهـا مجـرد مجموعة منتقاة، تُظهر أن قائمـة طويلـة ومتنوعـة مـن الأدوات الطقـسية كانـت مستخدمة على الأغلب في طقوس العبادة بينـها قـدور القـرابين، والمـصابيح، طسوت الغسل، والمغارف، ومحارق البخور، والدمى الأنثوية. ورغم أن طقس الخبز المقدس كان الأكثر قداسة وشيوعاً على ما يبدو، إلا أن أنواعاً أخرى، من الطقوس الأخرى المميزة والاحتفالات الدينية كانت تمارس أيضاً على ما نرجح.



الكهوف

جرياً على تقاليد أسلافهم الباليوليتيين، فقد استخدم أهل أوروبة القديمة الكهوف كأماكن مقدسة للعبادة. ولعل المثال الأكثر تميزاً على ذلك التقليد هو كهف سكالوريا Scaloria في جنوب شرقي إيطاليا الذي يعود بتاريخه إلى منتصف الألف السادس قبل الميلاد. يتألف المكان من كهفين، كهف كبير يتصل بنفق ضيق يؤدي إلى كهف أصغر وأخفض يحتوي على بركة ماء. في الكهف الأعلى، الذي يبدي دلائل على استخدام موسمي له، هنالك قبر جماعي عثر فيه على 137 هيكلاً عظمياً. وهنالك أوعية فخارية مزينة بأشكال الهلال، والأفاعي، وموتيفات نباتية، وموتيفات على شكل البيض أو الرحم. هذه الزخارف الرمزية تشير إلى أن الكهف كان مكاناً مقدساً تقام فيه شعائر الجنائز أو التعميد المرتبطة بفكرة الانبعاث والتجدد. ولقد تم التعرف على العديد من الكهوف المقدسة التي لم يجر التنقيب فيها بشكل كامل حتى الآن، وذلك على طول الساحل الأدرياتيكي وشبه جزيرة البيليبونيز اليونانية.

مقامات وقبور

في أوروبا الوسطى تم اكتشاف بقعة مقدسة في لبنسكي فير Lepenski - Vir، منطقة بوابة الحديد بيوغسلافيا الشمالية، تحتوي على عدد من المقامات الدينية وعدد آخر من المقابر، وهي تعود بتاريخها إلى أواخر الألف السابع قبل الميلاد. تتخذ المقامات شكل بنية مثلثية مقطوعة من أحد رؤوسها (=شبه منحرف) محفورة على شكل تجويف نصف دائري على ضفة نهر الدانوب، وأرضياتها مجصصة بالكلس الأحمر. المعلم الرئيسي في كل منها مذبح على شكل بنية مستطيلة الشكل مصنوعة من الحجارة، لها مدخل على شكل ساقين مفتوحتين لإلهة. في نهاية المذبح هنالك منحوتة أو أكثر تمثل الإلهة السمكة، وحجر مدور على هيئة البيضة محزوز عليها تزيينات متاهية. أما القبور فكانت على شكل بنية مثلثية مشابهة، يسجى الميت فيها على الأرضية الحمراء بحيث يكون الرأس موضوعاً عند الزاوية الأضيق للمثلث وفي وضعية خاصة تجعل سُرَّته في المركز تماماً من بنية القبر.

من الواضح أن النشاطات الأساسية في تلك البقعة كانت تقديم القرابين الطقسية، إضافة إلى حفر المنحوتات والأدوات الشعائرية. وقد لفت أنظار المنقبين



بشكل خاص وجود نسبة عالية من الهياكل العظمية للكلاب في وقت لم تكن القطعان قد وجدت بعد، ولم يكن بالتالي للكلاب وظيفة نفعية. كانت العظام في حالة سليمة الأمر الذي يدل على أن الكلاب لم تدجن من أجل لحمها ولم تستخدم كطعام. ففي أغلب الحالات كانت الهياكل العظمية كاملة ومتوضعة وفق الترتيب التشريحي الطبيعي. كما تم التعرف على عظام أسماك كبيرة مثل الكارب والسللور والحفش والكراكي، في كل البنى المعمارية للموقع. وقد احتوى عشرون مقاماً على جماجم الغزال الأحمر أو على عظم كتفه، ترافق في حالات كثيرة مع عظام لكلاب وخنازير برية في ثلاث حالات تم العثور على عظام بشرية في المواقد.

يمكن أن نفهم مما سبق أن حيوانات القربان في ليينسكي فير كانت تتألف من الأسماك والغزلان والكلاب والخنازير البرية، وجميعها من المعروفة لنا من عصور ما قبل التاريخ والفترات التاريخية المبكرة بارتباطها إما بالجانب الأبيض للإلهة النيوليتية كواهبة للحياة (الغزال والسمكة)، أو بجانبها الأسود كسيدة للموت (الكلب والخنزير البري).

خلاصة

إن غلبة التمثيلات الأنثوية في الأعمال التشكيلية التي عثر عليها في المراكز الدينية لأوروبة القديمة يوحي بأن الفعاليات الدينية خلال تلك الحقبة كانت إلى حد كبير، إن لم تكن حصرياً، مسؤولية النساء، رغم أن الرجال كانوا يشاركون في الطقوس الدينية كراقصين بأقنعة طيور أو حيوانات. لقد جرى تصوير النساء في الغالبية الساحقة من الدمى وهن منغمسات في الطقس أو يقدن ويشرفن عليه من على عروشهن. إضافة إلى ذلك فإن الطقوس التي تعرفنا عليها تعكس المهام اليومية المرتبطة بالمرأة وأهمها تحضير الخبز من الحبوب وصناعة الفخار والحياكة. ففي سياق تقديسهن لنشاطاتهن الحياتية، طورت نساء أوروبة القديمة العديد من الممارسات الدينية استمرت إلى العصور اللاحقة كتحصيل حاصل دون معرفة جذورها. إن العناصر الأربعة، على سبيل المثال، وهي الهواء (ويعادله البخور) والتراب (ويعادله الخبز والمصنوعات الفخارية)، والنار (ويعادلها المصابيح والأفران)، والماء (ويعادله سوائل الغسل والتقدمات). وقد جرى تمثيلها والتعبير عنها في الحياة الدينية والفنية لأوروبة القديمة. كما تضمنت الطقوس الموسيقى والرقص واستخدام الأقنعة، والإراقة، وشعائر تشمل الخبز والمشروب.



المراجع

ببليوغرافيا المؤلفين

الخصائص العامة للديانات البدائية

Alimen, H. THE PREHISTORY OF AFRICA. TR. BY A. H. BROADRICK. HUTCHINSON & CO.. LTD., 1957.

BENEDICT, RUTH. Patterns of Culture. Mentor Books, 1952.

BLEEKER, C. J. AND WIDENGREN, G. Historia Religionum. 2 vols. E.J. Brill, Leiden, 1969, 1971.

BRAIDWOOD, ROBERT. Prehistoric Men. Chicago Natural History Museum. 1948.

BREUIL, H. Four Hundred Centuries of Cave Art. Montignac. 1952.

BUETTNER-JANUSCH, JOHN. Origins of Man. John Wiley & Sons, Inc.. 1966.

CHILDE, V. G. Man Makes Himself. Mentor Books 1951.

CLARK, GRAHAME. World Prehistory - An Outline. Cambridge University Press, 1961.

CLARKE, KENNETH AND CLARKE, MARY. Introducing Folklore. Holt, Rinehart & Winston, Inc.. 1963.

CODRINGTON, ROBERT H. The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore. Clarendon Press, Oxford, 1891.

COON, CARLETON. The Story of Man. Alfred A. Knopf, Inc.. 1950.

DURKHEIM, EMILE. The Elementary Forms of the Religious Life. George Alien & Unwin, Ltd.. 1915.

ELIADE, MIRCEA. Birth and Rebirth. Harper & Brothers, Inc.. 1958 (A study of primitive initiation rites).

-. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Tr. by Willard R. Trask. Bollingen Foundation, New York, 1964

ELKIN, A. P. The Australian Aborigines: How to Understand Them. 3rd ed. Angus and Robertson (Sydney). 1954 (Now a Doubleday Anchor Book, 1964).

EVANS-PRITCHARD, E. E. Nuer Religion. Clarendon Press, Oxford, 1956.

FRAZER, JAMES G. The Fear of the Dead in Primitive Religion.

The Macmillan Company. 1933-1936.

-. The Golden Bough. One-vol. abridgment. The Macmillan Company, 1923.

GENNEP, G. VAN. The Rites of Passage. Tr. by Vizedom and Carfee. University of Chicago Press, 1960.

GOODE, WILLIAM J. Religion Among the Primitives. The Free Press of Glencoe. 1951.

HAYS, H. R. In the Beginnings: Early Man and His Gods. G. P. Putnam's Sons, 1963.

JAMES, E. O. The Beginnings of Religion. Hutchinson's Library, 1949.

-. Prehistoric Religion. Harper & Brothers, Inc., 1957.

JENSEN, ADOLPH A. Myth and Cult Among Primitive Peoples Tr. by Choldin And Weissleder. University of Chicago Press. 1-963.

KLUCKHOHN, CLYDE. Culture and Behavior Collected Essays The Free Press. 1962.

-. Navaho Witchcraft. Beacon Press, 1967 (First Published 1944).

KOPPER, W. Primitive Man and His World Picture. Sheed & Ward, New York, 1952.

LESSA, W. A. AND VOGT, E. Z., EDS. Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach. Row, Peterson and Co., Evanston, Ill., 1958.



LEVI-STRAUSS, CLAUDE. "The Effectiveness of Symbols" and "The Structural Study of Myth," in Structural Anthropology Basic Books, 1963.

LEVY, G. RACHEL. Religious Conceptions of the Stone Age. Harper Torchbooks, 1963.

LOWIE, ROBERT H. Primitive Religion. Enl. Ed. Liveright, 1948 (Available as Universal Library pb).

LUQUET, G. H. The Art And Religion of Fossil Man. Yale University Press, 1930.

MALINOWSKI, BRONISLAW. Magic, Science, and Religion. Beacon Press, 1948 (Anchor pb, 1954).

-. Myth in Primitive Society. W. W. Norton & Company, Inc., 1926.

MARETT, R. R. The Threshold of Religion. The Macmillan Company, 1914

MARINGER J. The Gods of Prehistoric Man. Alfred A. Knopf, Inc., 1960.

MEADE, MARGARET. Coming of Age in Samoa. Mentor Books, 1949 (First Published In 1928).

-. Continuities in Cultural Evolution. Yale University Press, 1964.

-.Crowing up in New Guinea. Mentor Books, 1953 (First published in 1930).

-. AND CALAS, NICHOLAS, EDS. Primitive Heritage. Random House, Inc., 1953.

MURRAY, HENRY, ED. Myth and Mythmaking. George Braziller, 1960.

NORBECK, EDWARD. Religion in Primitive Society. Harper & Brothers, Inc., 1961.

OTTO, RUDOLF. The Idea of the Holy. Oxford University Press, 1924 (Galaxy Books, 1958).

PETTAZONI, RAFFAELE. "The Formation of Monotheism," in Essays on the History of Religions. E. J. Brill, Leiden, 1954.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. The Andaman Islanders. Cambridge University Press, 1922 (The Free Press, 1964).

-. Taboo. Cambridge University Press, 1939.

RADIN, PAUL. Primitive Religion: Its Nature and Origin. The Viking Press, Inc., 1937 (Available as Dover pb).

-. The World of Primitive Man. Abelard-Schuman, Ltd.,1953.

SCHMIDT, WILHELM. The Origin and Growth of Religion. The Dial Press, 1931.

SEBEOK, T. A., ED. Myth: A Symposium. American Folklore Society, Philadelphia, 1955.

SPENCER AND GILLEN. The Arunta. The Macmillan Company 1928.

STEINER, FRANZ. Taboo. Philosophical Library, New York 1956.

WAAL MALEFIJT, ANNEMARIE DE. Religion and Culture: An Introduction to Anthropology of Religion. The Macmillan Company, 1968.

الشامانية نظرة عامة

MIRCEA ELIADE, SHAMANISM: ARCHAIC TECHNIQUES OF ECSTASY, REV. & ENL. ED. (NEW YORK, 1964).

MATTHIAS HERMANN, SCHAMANEN, PSEUDOSCHAMANEN, ERLOSER UND HEILBRINGER, 3 VOLS. (WIESBADEN, 1970).

JOHN A. GRIM, THE SHAMAN: PATTERNS OF SIBERIAN AND OJIBWAY HEALING (NORMAN, OKLA., 1983).

MICHAEL J. HARNER, THE WAY OF THE SHAMAN (NEW YORK, 1980).

ALOIS CLOSS, "INTERDISZIPLINARE SCHAMANISMUSFORSCHUNG AN DER INDOGERMANISCHEN VOLKERGRUPPE," ANTHROPOS 63/64 (1968-1969): 967-973, "DIE EKSTASE DES SHAMANEN," ETHNOS (1969): 70-89.

REX L JONES, "SHAMANISM IN SOUTH ASIA: A PRELIMINARY SURVEY," HISTORY OF RELIGIONS 7 (MAY 1968): 330-347;

JOACHIM STERLY, "HEILIGE MANNER" UND MEDIUNMDNNER IN MELANESIEN (COLOGNE, 1965).

GUY MORECHAND, "LE CHAMANISME DES HMONG," BULLETIN DE l'ECOLE FRANCAISE D'EXTREME-ORIENT (PARIS) 54 (1968): 53-294.

ANDREAS LOMMEL, SHAMANISM: THE BEGINNINGS OF ART (NEW YORK, 1966).

MIRCEA ELIADE, AUSTRALIAN RELIGIONS: AN INTRODUCTION (ITHACA, N.Y., 1973), PP.131-160.

HELMUT HOFFMANN, SYMBOLIK DER TIBETISCHEN RELIGIONEN UND DES SCHAMANISMUS (STUTTGART, 1967).

P. JOS THIEL, "SCHAMANISMUS IM ALTEN CHINA," SINOLOGICA 10 (1968): 149-204:.



Ichiro Hori, "Penetration of Shamanic Elements into the History of Japanese Folk Religion," in Festschrift fur Adolfe E. Jensen, edited by Eike Haberland et al. (Munich, 1964), vol. 1, pp. 245-265;

Carmen Blacker, The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan (London, 1975);

H. Byron Earhart, "The Bridge to the Other World, in Monumenta Nipponica, 31 (1976): 179-187.

Jung Young Lee, "Concerning the Origin and Formation of Korean Shamanism," Numen 20 (1973): 135-160.

Jean-Paul Roux, La religion des Tares et des Mongols (Paris, 1984), pp. 59ff.

الشامانية السيبيرية والآسيوية الوسطى

V. M. Mikhailovskii, "Shamanism in Siberian and European Russia," translated by John Oliver Wardrop, Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 24 (1985): 126-158.

M. A. Czaplicka, Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology (Oxford, 1914).

G. K. Nioradze, Der Schamanismus bei den Si-birischen Volkem (Stuttgart, 1925).

Uno Harva, Die religiosen Vorstellungen der altaischen Volkem, "Folklore Fellows Communications," no. 125 (Helsinki, 1938).

Wilhelm Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 12 vols. (Munster, 1912-1955).

Ake Ohlmarks, Studien zurn Problem des Schamanismus (Lund, 1939).

Hans Findeisen, Schamanentum dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Volker (Stuttgart, 1957)

Matthias Hermanns, Schamanen, Pseudoschamanen, Erloser und Heilbringer, 3 vols. (Wiesbaden, 1970)

Mircea Eliade, Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, rev. & enl. ed. (New York, 1964).

Franz Boas, edited The Jesup North Pacific Expedition, (Leiden and New York, 1900-1930).

Dorzhi Banzarov, Chemaia vera, ili Shamanstvo u mongolov (Saint Petersburg, 1891)

A. V. Anokhin, Materialy po shamanstvu u altaitsev (Leningrad, 1924).

K. F. Karjalainen, Jugralaisten uskonto (Porvoo, Finland, 1918).

Toivo Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, "Memoires de la Societe Finno-Ougrienne," vol. 53 (Helsinki, 1924).

A. A. Popov, The Nganson: The Material Culture of the Tavgi Samoyeds (1949), translated by Elaine K. Ristinen (Bloomington, Ind., 1966).

A. F. Anisimov in Religiia evenkov v istorikogeneticheskom izuchenii i problemy proiskhozhdeniia pervobytnykh verovanii (Moscow, 1958)

S. M. Shirokogoroff, Psychomental Complex of the Tungus (London, 1935).

P. P. Shimkevich, Materialy dlia izucheniia shamanstva u gol'dov, "Zapiski priamurskogo otdela Russkogo geograficheskogo obshchestva," vol. 1 (Khabarovsk, 1896).

Ivan A. Lo-patin, The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin, "Central Asiatic Studies," vol. 6 (The Hague, 1960).

Henry N. Michael edited Studies in Siberian Shamanism, (Toronto, 1963).

Vilmos Dioszegi and Mihaly Hoppal, Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia, edited by Vilmos Dioszegi, translated by Stephen P. Dunn (Budapest, 1968).

Shamanism in Siberia, edited by Vilmos Dioszegi and Mihaly Hoppal and translated by S. Simon (Budapest, 1978).

Shamanism in Eurasia, edited by Mihaly Hoppal, "Forum," no. 5 (Gottingen).

Uno Holmberg (later Harva), The Shaman Costume and Its Significance, in "Turun suomalaisen yliopiston julkaisuja," series B, vol. 1 (Turku, 1922); my The Rite Technique of the Siberian Shaman, "Folklore Fellows Communications," no. 220 (Helsinki, 1978); and E. C. Novik's Obriad i fol'klor v sibirskom shamanizme (Moscow, 1984)

Dominik Schroder, "Zur Struktur des Schamanismus," Anthropos 50 (1950).

Ake Hultkrantz, "A Definition of Shamanism," Temenos 9 (1973): 25-37.



Lauri Honko's "Role-Taking of the Shaman," Temenos 4 (1969): 26-55.

Laszlo Vajda, "Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus," Ural-Altaische Jahrbücher 31 (1959): 456-485.

Gisela Bleibtrau-Ehrenberg in "Homosexualitat und Transvestition im Schamanismus," Anthropos 65 (1970): 189-228.

H. Nachtigall in "Die Kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung," Zeitschrift fur Ethnologic 77 (1952): 188-197.

Julius Nemeth, "Uber den Ursprung des Wortes Shaman und einige Bemerkungen zur turkisch-mongolischen Lautgeschichte," Keleti Szemie (Budapest) 14 (1913-1914).

Berthold Laufer, "Origin of the Word Shaman," American Anthropologist 19 (1917).

الشامانية الأمريكية الشمالية

Ake Hultkrantz, "Spirit Lodge, a North American Shamanistic Seance,". In Studies in Shamanism, edited by Carl-Martin Edsman (Stockholm, 1962), pp. 32-68.

Hultkrantz, "A Definition of Shamanism," Temenos 9 (1973): 25-37.

Kenneth M. Stewart, "Spirit Possession in Native America," Southwestern Journal of Anthropology 2 (1946): 323-339.

Leonard L. Leh, "The Shaman in Aboriginal North American Society," University of Colorado Studies 21 (1934): 199-263.

Willard Z. Park, Shamanism in Western North America (1938; reprint, New York, 1975).

Park's work on the Papiotso: Piman Shamanism and Staying Sickness (Tucson, 1974) by Donald M. Bahr and others.

Exemplary studies that focus on shamanic practices of a single tribe are Park's work on the Papiotso: Piman Shamanism and Staying Sickness (Tucson, 1974) by Donald M. Bahr and others; the section on shamanism in Franz Boas's Religion of Kuakiutl Indians, vol. 2, Translations (New York, 1930); and Davis E. Jones's Sanapia' Comanche Medicine Woman (New York, 1972).

الشامانية الأمريكية الجنوبية

Baer, Gerhard, "A Particular Aspect of Matsigenka Shamanism (Eastern Peru): Male-Female Ambivalence." In Actas del XLI

Congreso Intemacional de Americanistas, vol. 3, pp. 114-121, Mexico City, 1976.

Baer, Gerhard, "Religion y Chamanismo de los Matsigenka (Este Peruano)." Amazonia Pernana (Lima) 2 (1978): 101-138.

Baer, Gerhard, and Wayne W. Snell, "An Ayahuasca Ceremony among the Matsigenka (Eastern Peru)."Zeitschrift fur Ethnologie 99 (1974): 63-80.

Bartholome, Miguel Alberto, "Shamanism among the Ava-Chiripa." In Spirits, Shamans, and Stars: Perspectives from South America, edited by David L. Browman and Ronald A.Schwarz, pp. 95-148. New York, 1979.

Bodiger, Ute, Die Religion der Tukano im nordwestlichen Amazonas. Kolner Ethnologische Mitteilungen, no. 3. Cologne, 1965.

Dobritzhofer, Martin, An Account of the Abipones, an Equestrian People of Paraguay (1784). 3 vols. Translated by Sara Coleridge from the Latin. London, 1822.

Furst, Peter T. Hallucinogens and Culture. San Francisco, 1976.

Goldman, Irving, The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon. Illinois Studies in Anthropology, no. 2. Urbana, Ill., 1963.

Hissink, Karin, and Albert Hahn, Die Tacana: Ergebnisse der Frobenius-Expedition nach Bolivien 1952 bis 1954, vol. 1, Erzahlungsgut. Stuttgart,1961.

Koch-Grunberg, Theodor, Vom Roroima zum Orinoco, vol. 3, Ethnographic. Stuttgart, 1923.



La Barre, Weston. "Old and New World Narcotics: A Statistical Question and an Ethnological Reply." Economic Botany 24 (1970): 73-80.

Matthai, Hildegard. Die Rolle der Greifvogel, insbesondere der Harpyee und des Konigsgeiers, bei Ausserandinen Indianem Sudamerikas. Hohenschaftlarn, West Germany, 1978.

Metraux, Alfred. Religions et Magics Indiennes d'Amerique du Sud. Paris, 1967.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia. Philadelphia, 11975.

Schultes, Richard Evans. "An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere." In Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens, edited by Peter T. Furst, pp. 3-54. New York, 1972.

Schultes, Richard Evans, and Albert Hofmann. The Botany and Chemistry of Hallucinogens. Springfield, Ill., 1973.

Sharon, Douglas. Wizards of the Four Winds: A Shaman's Story. New York, 1978.

Wilbert, Johannes. "Tobacco and Shamanistic Ecstasy among the Warao Indians of Venezuela." In Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens, edited by Peter T. Furst, pp. 55-83. New York, 1972.

Wilbert, Johannes. "The Calabash of the Ruffled Feathers." Artscanada 30 (1973-1974): 90-93.

Wilbert, Johannes. "Magico-Religious Use of Tobacco among South American Indians." In Cannabis and Culture, edited by Vera D. Rubin, pp. 439-461. The Hague, 1975.

الأديان الأمريكية الشمالية - نظرة عامة

Ake Hultrantz. The Study of American Indian Religions (Chico, Calif., 1983).

Harold W. Turner, North America, vol. 2 of his Bibliography of New Religious Movements in Primal Societies (Boston, 1978).

Wemer Muller, "Die Religionen der Indianervolker Nordamerikas."

Die Religionen des Alien Amerika, edited by Walter Krickeberg (Stuttgart, 1961).

Ruth M. Underbill, Red Man's Religion (Chicago, 1965).

Ake Hultrantz, The Religions of the American Indians (Berkeley, 1979).

Sam D. Gill, Native American Religions (Belmont, Calif., 1982).

Wemer Muller, Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas (Berlin, 1956).

Wemer Muller, Neue Sonne-Neues Licht, edited by Rolf Gehlen and Bemd Wolf (Berlin, 1981).

Joseph Epes Brown, The Spiritual Legacy of the American Indian (New York, 1982).

Hartley Burr Alexander, The World's Rim: Great Mysteries of the North American Indians (Lincoln, Nebr., 1953).

Walter Holden Capps, edited Seeing with a Native Eye, (New York, 1976).

Dennis Tedlock and Barbara Tedlock, edited Teachings from the American Earth, (New York, 1975).

Ruth Fulton Benedict, The Concept of the Guardian Spirit in North America (Menasha, Wis., 1923).

Marcelle Bouteiller, Cha-manisme et Guerison Magique (Paris, 1950).

Ake Hultrantz, Conceptions of the Soul among North American (Atockjolm, 1953).

Stith Thompson, edited Tales of the North American Indians, (Cambridge, Mass., 1929).

Ake Hultrantz, The North American Indian Orpheus Tradition (Stockholm, 1957).

Arie van Deursen, Der Heilbringer (Groningen, 1931).

Wolfgang Lindig, Geheimbunde und Monnerbimde der Prorie- und der Waldlandindianer Nordamerikas (Wiesbaden, 1970).

Ruth Underhill, Ceremonial Patterns in the Greater Southwest (New York, 1948).

John Witthoft, Green Corn Ceremonialism in the Eastern Woodlands (Ann Arbor, 1949).

William N. Fenton, The Iroquois Eagle Dance: An Offshoot of the Calumet Dance (Washington, D.C., 1953).

Vine Deloria, Jr, God Is Red (New York, 1973).



TALES OF THE NORTH AMERICAN INDIAN. EDITED BY STITH THOMPSON (CAMBRIDGE, MASS., 1929).

CHARLES HAYWOOD, A BIBLIOGRAPHY OF NORTH AMERICAN FOLKLOR AND FOLKSONG, VOL. 2, THE AMERICAN INDIANS NORTH OF MEXICO INCLUDING THE ESKIMOS. 2D REV. ED. (NEW YORK, 1961).

ANTTI AARNE, THE TYPES OF THE FOLK-TALE, TRANSLATED BY STITH THOMPSON (HELSINKI, 1928).

FRANZ BOAS, TSIMSHIAN TEXTS (WASHINGTON, D.C., 1902).

GLADYS A. REICHARD, "LITERARY TYPES AND DISSEMINATION OF MYTHS," JOURNAL OF AMERICAN FOLKLORE 34 (1921): 269-307.

GUDMUND HATT, "THE CORN MOTHER IN AMERICA AND IN INDONESIA," ANTHROPOS 46 (1951): 853-914.

AKE HULTKRANTZ, THE NORTH AMERICAN INDIAN ORPHEUS TRADITION (STOCKHOLM, 1957).

FRANZ BOAS, "MYTHOLOGY AND FOLK-TALES OF THE NORTH AMERICAN INDIANS"

ANTHROPOLOGY IN NORTH AMERICA, EDITED BY FRANZ BOAS ET AL. (NEW YORK, 1915), PP. 306-349

ALAN DUNDES, "NORTH AMERICAN INDIAN FOLKLORE STUDIES," JOURNAL DE LA SOCIETY DES AMERICANISTES 56 (1967): 53-79

AKE HULTKRANTZ, "MYTHS IN NATIVE AMERICAN RELIGIONS," IN NATIVE RELIGIOUS TRADITIONS, EDITED BY EARLE H. WAUGH AND K. DAD PRITHIPAUL (WATERLOO, OUT., CANADA, 1979), PP. 77-97.

CLYDE KLUCKHOHN, "MYTHS AND RITUALS: A GENERAL THEORY," HARVARD THEOLOGICAL REVIEW 35 (1942): 45-79.

CLAUDE LEVI-STRAUSS, "THE STRUCTURAL STUDY OF MYTH," JOURNAL OF AMERICAN FOLKLORE 68 (1955): 428-444. REPRINTED IN STRUCTURAL ANTHROPOLOGY (GARDEN CITY, N.Y., 1963), PP. 206-231.

"LA GESTE D'ASOIWAL," IN L'ANNUAIRE, 1958-1959, ISSUED BY THE ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES, SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES (PARIS, 1958), PP. 3-43. PUBLISHED IN ENGLISH TRANSLATION ACCOMPANIED BY SEVERAL IMPORTANT CRITICALLY EVALUATIVE ARTICLES IN THE STRUCTURAL STUDY OF MYTH AND TOTEMISM, EDITED BY EDMUND LEACH (LONDON,1967).

ALAN DUNDES, THE MORPHOLOGY OF NORTH AMERICAN INDIAN FOLKTALES (HELSINKI, 1964).

ALAN DUNDES, "STRUCTURAL TYPOLOGY OF NORTH AMERICAN INDIAN FOLKTALES," SOUTHWESTERN JOURNAL OF ANTHROPOLOGY 19 (1963): 121-130.

DELL HYMES, "IN VAIN I TRIED TO TELL YOU": ESSAYS IN NATIVE AMERICAN ETHNOPOETICS (PHILADELPHIA, 1981).

KARL KROEBER EDITED TRADITIONAL LITERATURES OF THE AMERICAN INDIAN, (LINCOLN, NEBR., 1981).

الديانات الأفريقية

P. alexandre : L'ANIMISME, DANS LE MONDE NON CHRETIEN 61-62 (1962).

F. J. amon D'ABY : ATTITUDE DE l'AMMISTE FACE A l'ISLAM ET AU CHRISTIANISME (2 VOL.), COLL. « RECHERCHES ET DOCUMENTS », PARIS, CHEAM, 1963.

- CROYANCES RELIGIOUSES ET COUTUMES JURIDIQUES DES AGNI DE LA COTE D'IVOIRE, PARIS, LAROSE, 1960.

G. balandier : MESSIANISMES ET NATIONALISMES EN AFRIQUE NOIRE, DANS CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE (1953).

H. baumann ET D. westermann : LES PEUPLES ET LES CIVILISATIONS DE l'AFRIQUE, TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR L. homburger, PARIS, PAYOT, 1948.

P.M. bergougnioux ET J. goetz, LES RELIGIONS DES PREHISTORIQUES ET DES PRIMITIFS, COLL. « JE SAIS, JE CROIS », PARIS, FAYARD, 1958.

J. capron : UNIVERS RELIGIEUX ET COHESION INTERNE DANS LES COMMUNAUTES VILLAGEOISES BWA TRADITIONNELLES, DANS AFRICA 32 (1962).

M. cardaire : RAPPORTS AU SUJET DE LA RELIGION DE SAN, DOC. CHEAM, 50.013.

M. delafosse : LES CIVILISATIONS DISPARUES (AFRIQUE), COLL. « CULTURE MODERNE », PARIS, STOCK, 1925.

J. delarosiere : LES INSTITUTIONS RELIGIOUSES, POLITIQUES ET SOCIALES DES POPULATIONS DITES BAMILEKE, DOC. CHEAM, 1.281 ET 1.449.



D. desanti : Cote d'Ivoire, coll. « Atlas des voyages », Lausanne, Rencontre, 1963.

H. deschamps : Les religions de l'Afrique noire, coll. « Que sais-je ? », Paris, P.U.F., 1954.

G. dieterlen : Les âmes des Dogon, Paris, Institut d'Ethnologie, 1941. - Essai sur la religion Bambara, coll. « Bibliothèque de sociologie contemporaine », Paris, P.U.F., 1951.

G. DIETERLEN et S. de ganay : Le génie des eaux chez les Dogon, dans Miscellanea Africana Lebaudy, V, Paris, Geuthner, 1942.

Ch. A. DIOP : L'unité culturelle de l'Afrique noire, Paris, Présence Africaine, 1959.

I. dugast : Les Banen du Cameroun, Doc. CHEAM, 2.087.

J. eberhardt : Messianisme en Afrique du Sud, dans Archives de sociologie des religions 4 (1957).

M. fortes : Œdipus and Job in West-African Religion, Cambridge, 1959.

M. fortes and E. E. EVANS-PRITCHARD : African Political Systems, Oxford, 1940.

J. C. froelich : Généralités sur les Kabre du Nord-Togo, dans BIFAN XI (1949).

- Les musulmans d'Afrique noire, Paris, L'Orante, 1962.

- Note sur les Mboum du Nord-Cameroun, dans JSA XXIX (1959).

- Note sur les Naoudemba, dans BIFAN XII (1950).

- Les sociétés d'initiation chez les Moba et les Gourma du Nor-Togo, dans JSA XXIX (1959).

- La tribu Konkomba du Nord-Togo, Mémoires IFAN 37, Dakar, 1955.

J.C. froelich, P. alexandre et R. cornevin : Les populations du Nord-Togo, IAI, Paris, P.U.F., 1963.

P. fromentin : Mangeurs d'âme : sorciers, magiciens et fantômes, Paris, Bonne, 1958.

S. de ganay : Aspects de mythologie et de symbolique bambar dans Journal de psychologie normale et pathologique, avril-juin 1949.

- Notes sur la théodicée bambara, dans Revue de l'histoire des religions CXXXV (1949).

M. griaule : Descente du troisième Verbe chez les Dogon, dans Psyché 15-14 (W7).

- Dieu d'Eau, Entretiens avec Ogotemmeli, Paris, Chêne, 1949

- La mort chez les Kouroumba, dans JSA XII (1942).

- Le mythe de l'organisation du monde chez les Dogon, dans Psyché 6 (1946).

-Une mythologie soudanaise, dans Annales de l'Université de Paris, avril-juin 1947.

Philosophie et religion des Noirs, dans Le Monde noir, Présence africaine VUL-LX (1950).

A. hampate ba et G. dieterlen : Koumen, Texte initiatique des Pasteurs Peul Paris-La Haye, Mouton, 1961.

J. M. henry : Le culte des esprits chez les Bambara, dans Anthropos, 1908.

B. holas : Les masques Kono, Haute-Guinée française, Leur rôle dans la vie religieuse et politique, Paris, Geuthner, 1953.

- Les Senoufo (y compris les Minianka), coll. « Monographies ethnologiques africaines », Paris, P.U.F., 1957.

- Les Toura, Esquisse d'une civilisation montagnarde de Côte-d'Ivoire, Paris, P.U.F., 1962.

M. hquis : La nature et l'homme en Afrique, Correspondance et message, Notes africaines IFAN, Dakar, 1962.

M. james : Religion en Afrique, dans Présence africaine XXIX-XXV (1959).

P. E. joset : Les sociétés secrètes des hommes-léopards en Afrique noire, Paris, Payot, 1956.

H. A. junod : Moeurs et coutumes des Bantou (2 vol.), Paris, Payot, 1936.

H. labouret : Paysans d'Afrique occidentale, Paris, N.R.F., 1941.

P. J. lebeuf : L'habitation des Fali, montagnards du Cameroun septentrional, Paris, Hachette, 1962.

C. le cœur : Le culte de la génération et révolution religieuse et sociale en Guinée, coll. « Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études », Paris, Leroux, 1932.

R. lecoq : Les Bamileke, Paris, Éditions africaines, 1953.



B. lembezat : Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua, coll. « Monographies ethnologiques africaines», IAI, Paris, P.U.F., 1961.

A. leroi-gourhan et J. poirier : Ethnologie de l'Union française (Territoires extérieurs), coll. « Pays d'outre-mer », Paris, P.U.F., 1952.

A. leroux : Animisme et Islam dans la subdivision de Maradi, thèse de doctorat à la Faculté de droit de Paris, 1948.

M. de lestrange : Les Coniagui et les Bessari (Guinée française), coll. « Monographies ethnologiques africaines», Paris, P.U.F., 1955.

C. levi-strauss : La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962.

L. levy-bruhl : La mentalité primitive, coll. « Bibliothèque de Philosophie contemporaine», Paris, Alcan, 1933. M. mauss : Sociologie et anthropologie, Paris, P.U.F., 1960. K. meinhof : Afrikanische Religionen, Berlin, 1912.

— Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben, Oslo, 1962.

C. mhrlo : Synthèse de l'activité fetichiste aux Bas-Togo et Dahomey, dans BIPAN XII (1950).

E. L. R. meyjerowitz : The Divine Kingship in Ghana and Ancient Egypt, London, 1960.

J. middleton : Lugbara Religion (Ritual and Authority among en East-African People), Oxford, 1960.

V. paques : Les Bambara, coll. « Monographies ethnologiques africaines», Paris, P.U.F., 1954.

G. parrinder : Indigenous Churches in Nigeria, dans West-African Review 31 (1960).

- La religion en Afrique occidentale, coll. « Bibliothèque scientifique», Paris, Payot, 1930.

D. paulme : Le culte du « Yalio » en pays Kissi (Haute-Guinée), dans Revue de l'histoire des religions CXXXV (1949).

- Une religion syncretism en Côte-d'Ivoire, le culte Deima, dans Cahiers d'études africaines 9 (1962).

- Une société en Côte-d'Ivoire hier et aujourd'hui : les Bété, Paris-La Haye, Mouton, 1962.

R. radcliffe-brown : On joking Relationship, dans Africa (1940).

A. raponda-walker et R. sillans : Rites et croyances des peuples du Gabon, Paris, Présence africaine, 1962.

J. richard-molard : Afrique occidentale française, coll. « L'Union française», Paris, Berger-Levrault, 1949.

J. ROUCH : Le culte des génies chez les Songhay, dans JSA XV (1946).

- Essai sur la religion et la magie Songhay, sous presse.

- Les Songhay, Paris, P.U.F., 1954.

J. roytinx : La morale bantoue et le problème de l'éducation morale au Congo, Institut de sociologie Solvay, Université libre de Bruxelles, 1960.

M. sampil : Une société secrète au pays Nalou : le Simo, dans Recherches africaines, janvier-mars 1961.

H. A. E. sawyerr : Do African believe in God? dans Sierra-Leone Studies, 15 décembre 1961.

P. W. schmidt : Der Ursprung der Gottesidee, Eine historischkritische und positive Studie, II. Teil : Die Religionen der Urvolker, IV. Band : Die Religionen der Urvolker Afrikas, Munster, 1933.

E. smith : African Ideas of God, London, 1962.

J. spieth : Die Religion der Eweer in Sud-Togo, Leipzig, 1911.

D. tait : The Konkomba of Northern Ghana, IAI, Oxford, 1961.

C. tardits : Contribution à l'étude des populations Bamiléké de l'Ouest-Cameroun, coll. « L'homme d'outre-mer», nouv. sér., n° 4, Paris, Berger-Levrault, 1960.

L. tauxier : Le Noir du Soudan, Paris, Larose, 1912.

- Nouvelles notes sur le Mossi et le Gourounsi, Paris, Larose, 1924.

- La Religion bambara, Paris, Geuthner, 1927.

- Religion, moeurs et coutumes des Agni de la Côte-d'Ivoire, Paris, Geuthner, 1932.

H. tegnaeus : Le héros civilisateur, Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines, coll. « Studia ethnographica Upsaliensia», Stockholm, Petterson, 1951.



P. tempels : La philosophie Bantou, traduit du necrlandais par A.Rubbens. Paris. Editions Africaines. 1949.

L. V. thomas : Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance (2 vol.). Memoires IFAN 55, Dakar. 1960.

- Temps, mythes et histoire en Afrique de l'Ouest. dans Presence Africaine XXX (1961).

A.-M. vergiat : Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui. Paris. Payot. 1936.

W. C. willoughby : Soul of the Bantu: a sympathetic study of the magico-religious practices and beliefs of the Bantu tribes of Africa, New-York. 1928.

F. youlou : Plusieurs articles sur L'Animisme. dans France-Eurafrique 131. 133. 139 (1962).

D. zahan : Societes d'initiation Bambara. Le N'domo. Le Kore. Paris-La Haye. Mouton. 1960.

F. de zeltner : La confrerie des Ntomou en Afrique occidentaley dans Bulletins et memoires de la societe d'anthropologie de Paris. 1910.

الديانة الباليوليثية

Karl J. Narr. Urgeschichte der Kultur (Stuttgart. 1961)

Karl J. Narr. Handbuch der Urgeschichte. vol. 1. Altere und mittlere Steinzeit: Jager- und Sammlerkulturen (Bern. 1966).

John Lubbock. Pro-Historic Times, as Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modem Savages (London. 1865).

Gabriel de Mortillet. Le prehistorique: Antiquite de l'homme. 2d ed. (Paris. 1885).

Thomas Lucien Mainage. Les religions de la prehistoire: L'dge paleolithique (Paris,1921).

Johannes Maringer. De Godsdienst der Praehistorie (Roermond en Masseik. 1952). translated by Mary Ilford as The Gods of Prehistoric Man (New York. 1960).

Karl J. Narr. "Approaches to the Religion of Early Paleolithic Man." History of Religions 4 (Summer 1964): 1-22.

Leroi-Gourhan. Andre. Art et religion au paleolithique superieur. 2d ed. Paris. 1963.

Leroi-Gourhan. Andre. Prehistoire de Van occidental. Paris. 1965. Translated by Norbert Guterman as The Art of Prehistoric Man in Western Europe (London. 1968).

Narr. Karl J. "Barenzeremoniell und Schamanismus in der Alteren Steinzeit Europas." Saeculum 10 (1959): 233-272.

Narr. Karl J. "Weibliche Symbol-Plastik der alteren Steinzeit." Antaios 2 (July 1960): 132-157.

Narr. Karl J. "Sentido del arte Paleolitico." Orbis Catholicus: Revista Iberamericana Intemacional 4 (1961): 197-210.

Narr. Karl J. "Felsbild und Weltbild: Zu Magie und Schamanismus im jungpalaolithischen Jagertum." Sdmsucht nach dem Ursprung. edited by Hans P. Duerr. pp. 118-136. Frankfurt. 1983.

Reinach. Salomon. "L'art et la magie: A propos des peintures et des gravures de l'age du renne." L'Anthropologie 14 (1903):257-266.

Ucko. Peter J.. and Andree Rosenfeld. Palaeolithic Cave Art. New York. 1967. A critical review. neglecting animalism.

الديانة النيوليثية

E. O. James. Prehistoric Religion (London. 1957).

Johannes Maringer. The Gods of Prehistoric Man (New York. 1960).

Etienne Patte. Les hommes prehistoriques et la religion (Paris. 1960).

Karl J. Narr. Chapter "Kunst und Religion der Steinzeit und Steinkupferzeit." in his Handbuch der Urgeschichte. vol. 2 (Bern. 1975). pp. 655-670.

Mircea Eliade. A History of Religious Ideas. vol. 1 (Chicago. 1978). pp. 29-52 and 114-124.



HERMANN MULLER-KARPE IN HIS HANDBUCH DER VORGESCHICHTE, VOL. 2 (MUNICH, 1968).

OLAF HOCKMANN, DIE MENSCHENGESTALTIGE FI-GURALPLASTIK DER SUDOSTEUROPDISCHEN JUNGSTEINZEIT UND STEINKUPFERZEIT, 2 VOLS. (HILDESHEIM, 1968).

MARIJA GIMBUTAS, THE GODDESSES AND GODS OF OLD EUROPE, 6500-3500 B.C., REV. ED. (LONDON, 1982).

ELENA V. ANTONOVA, ANTROPOMORFNAIA SKUL'PTURA DREVNIKH ZEMLEDEL'TSEV PEREDNEI I SREDNEI AZII (MOSCOW, 1977).

NANDOR KALICZ, CLAY GODS (BUDAPEST, 1980).

PETER J. UCKO, "THE INTERPRETATION OF PREHISTORIC ANTHROPOMORPHIC FIGURINES," JOURNAL OF THE ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE 92 (JANUARY-JUNE 1962): 38-54.

PETER J. UCKO, ANTHROPOMORPHIC FIGURINES FROM EGYPT AND NEOLITHIC CRETE WITH COMPARATIVE MATERIAL FROM PREHISTORIC NEAR EAST AND MAINLAND GREECE (LONDON, 1968).

KATHLEEN M. KENYON, DIGGING UP JERICHO (LONDON, 1957).

JAMES MELLAART, QATAL HUYUK (LONDON, 1967).

JACQUES CAUVIN, RELIGIONS NEOLITHIQUES DE SYRO-PALESTINE (PARIS, 1972).

DRGOSLAV SEREJOVIC, EUROPE'S FIRST MONUMENTAL SCULPTURE: NEW DISCOVERIES AT LEPENSKI VIR (LONDON, 1972).

A.RYBAKOV, "KOSMOGONIIA I MIFOLOGIIA ZEMLEDEL'TSEV ENEOLITA," SOVETSKAIA ARKHEOLOGIIA 1 (1965): 24-47 AND 2 (1965) 13-33.

VLADIMIR DUMITRESCU, "EDIFICE DESTINE AU CULTE DECOUVERT DANS LA COUCHE BOIAN-SPANTOV DE LA STATION-TELL DE CASCIORELE," DACIA (BUCHAREST) 15 (1970): 5-24.

HENRIETA TODOROVA IN "KULTSZENE UND HAUSMODELL AUS OVCAREVO," THRACIA (SOFIA) 3 (1974): 39-46.

MARIJA GIMBUTAS, "THE TEMPLES OF OLD EUROPE," ARCHAEOLOGY 33 (NOVEMBER-DECEMBER 1980): 41-50.

الديانة النيوليثية في أوروبة

D'ANNA, A. LES STATUES-MENHIRS ET STELES ANTHROPOMORPHES DU MIDI

MEDITERRANEEN. PARIS, 1977. ATZENI, ENRICO. LA DEA MADRE: NOLLE CULTURE PRENURAGICHE. SASSARI, 1978.

CAMERON, D. O. SYMBOLS OF BIRTH AND OF DEATH IN THE NEOLITHIC ERA. LONDON,1981.

DELPORTE, HENRI. L'IMAGE DE FEMME DANS l'ART PREHISTORIQUE. PARIS, 1979.

DUMITRESCU, VLADIMIR. ARTA PREISTORICD IN ROMANIA. BUCHAREST,1974. GIMBUTAS, MARIJA. "THE TEMPLES OF OLD EUROPE." ARCHAEOLOGY 33 (NOVEMBER-DECEMBER 1980): 41-50.

GIMBUTAS, MARIJA. "THE 'MONSTROUS VENUS' OF PREHISTORY OR GODDESS CREATRIX." COMPARATIVE CIVILIZATIONS REVIEW 7 (FALL 1981): 1-26.

GIMBUTAS, MARIJA. THE GODDESSES AND GODS OF OLD EUROPE, 6500-3500 B.C.: MYTHS AND CULT IMAGES. BERKELEY, 1982.

KALICZ, NANDOR. CLAY GODS: THE NEOLITHIC PERIOD AND COPPER AGE

IN HUNGARY. TRANSLATED BY BARNA BALOGH. BUDAPEST, 1970.

MARSHACK, ALEXANDER. THE ROOTS OF CIVILIZATION: THE COGNITIVE BEGINNINGS OF MAN'S FIRST ART, SYMBOL, AND NOTATION. NEW YORK,1972. MELLAART, JAMES. "EARLIEST OF NEOLITHIC CITIES: DELVING DEEP INTO THE NEOLITHIC RELIGION OF ANATOLIAN CHATAL HUYUK,' PT. 2, "SHRINES OF THE VULTURES AND THE VEILED GODDESS." ILLUSTRATED LONDON NEWS 244 (1964): 194-197.

MELLAART, JAMES, CATAL HUYUK: A NEOLITHIC TOWN IN ANATOLIA. NEW YORK, 1967.

SREJOVIC, DRAGOSLAV. EUROPE'S FIRST MONUMENTAL SCULPTURE: NEW DISCOVERIES AT LEPENSKI VIR. LONDON, 1972.

THIMME, JURGEN, ED. ART AND CULTURE OF THE CYCLADES. TRANSLATED

AND EDITED BY PAT GETZ-PREZIOSI. CHICAGO, 1977. TWOHIG, ELIZABETH SHEE. THE MEGALITHIC ART OF WESTERN EUROPE. OXFORD, 1981.



الفهرس




مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد



مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

صدر للمؤلف

1- **مغامرة العقل الأولى:** دراسة في الأسطورة ــ سورية وبلاد الرافدين ـ الطبعة الثانية والعشرين 2016.

2- **ملحمة جلجامش:** الطبعة الرابعة 1988.

3- **لغز عشتار:** الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة ـ الطبعة الخامسة عشر 2016.

4- **الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم:** هل جاءت التوراة من جزيرة العرب؟ الطبعة السادسة 2016.

5- **دين الإنسان:** بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني ـ الطبعة الثامنة 2016.

6- **جلجامش:** ملحمة الرافدين الخالدة ـ الطبعة السابعة 2016.

7- **الأسطورة والمعنى:** دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية ـ الطبعة السابعة 2016.

8- **آرام دمشق وإسرائيل:** في التاريخ والتاريخ التوراتي ـ الطبعة الخامسة 2016.

9- **كتاب التاو تي تشينغ:** إنجيل الحكمة التاوية في الصين ـ الطبعة الخامسة 2016.

10- **الرحمن والشيطان:** الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية ـ الطبعة السادسة 2016.

11- **تاريخ أورشليم:** والبحث عن مملكة اليهود ـ الطبعة الرابعة 2016.

12- **مدخل إلى نصوص الشرق القديم:** الطبعة الثالثة 2016.

13- **الوجه الآخر للمسيح:** موقف يسوع من اليهودية ـ مقدمة في الغنوصية المسيحية ـ الطبعة الثالثة 2016.

موسوعة تاريخ الأديان (تحرير ومساهمة) في خمسة مجلدات:

14- المجلد الأول: الشعوب البدائية والعصر الحجري.

15- المجلد الثاني: الشرق القديم.

16- المجلد الثالث: اليونان وأوروبا قبل المسيحية.

17- المجلد الرابع: الشرق الأقصى.

18- المجلد الخامس: الزرادشتية، المانوية، اليهودية، المسيحية، الطبعة الثالثة 2016.



19- **طريق إخوان الصفاء**: المدخل إلى الغنوصية الإسلامية ـ الطبعة الثالثة 2016.

20- **الإنجيل برواية القرآن**: الطبعة الثالثة 2016.

21- **ألغاز الإنجيل**: الطبعة الثانية 2016.

22- **أساطير الأولين**: القصص القرآني ومتوازياته التوراتية ـ الطبعة الثانية 2016.

23- **الله والكون والإنسان**: نظرات في تاريخ الأفكار الدينية ـ الطبعة الأولى 2016.

صدر له بالإنكليزية:

1-دراسة بعنوان:

Jerusalem in the Age of Judah Kingdom

نُشرت في كتاب من تحرير الباحث الأميركي توماس.ل. تومبسون شارك فيه عدد من المؤرخين والآثاريين وصدر عن دار T&T Clark عام 2003 تحت عنوان:

Jerusalem in History and Tradition

2- دراسة بعنوان:

The Faithful Remnant and the Invention of Religious Identity

نُشرت في كتاب من تحرير الباحث البريطاني كيث.و. وايتلام شارك فيه عدد من الباحثين في تاريخ وآثار فلسطين وصدر عن جامعة Sheffield في بريطانيا عام 2013 تحت عنوان:

The politics of Israel's Past

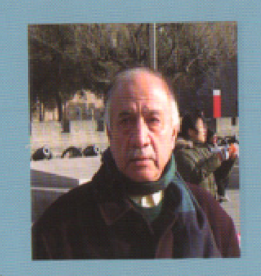
منشورات دولية:

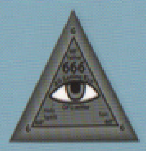
صدر له بالتعاون مع الباحث الصيني الدكتور شيوه تشينغ قوه كتاب بعنوان: لاو تسي، عن دارالنشر باللغات الأجنبية/بكين، وهو تطوير لكتابه السابق: كتاب التاو تي تشينغ.

يُصدر قريباً في بكين:

- كتاب المحاورات لكونفوشيوس، ترجمة عن الانكليزية ومراجعة على النص الصيني من قبل شيوه تشينغ قوه.

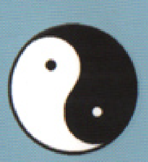
- كتاب منشيوس، ترجمة عن الانكليزية ومراجعة على النص الصيني من قبل شيوه تشينغ قوه.

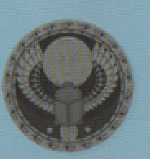
















تقع موسوعتنا هذه في نقطة الوسط بين ما يشبه القواميس من المؤلفات التي صدرت في مجلد واحد، تُرجم بعضها إلى العربية، وبين الموسوعة المحيطة التي تقدم كل شيء تقريباً، ولدينا عنها حتى الآن نموذج واحد فقط، هو «موسوعة الأديان» التي صدرت عن دار ماكميلان عام 1987 في ستة عشر مجلداً ضخماً أشرف على تحريرها ميرسيا إلياد، وساهم في كتابة موادها لا عشرات الباحثين بل المئات منهم من كل أنحاء العالم. من هنا يمكن وصف موسوعتنا بالمختصرة لأنها لن تتوقف إلا عند المحطات المهمة في تاريخ الأديان. فالاختصار هنا لا يعني الاقتضاب وإنما الاقتصار. ولقد عمدت إلى جمع مواد الموسوعة من عدد متنوع من المراجع الموسوعية والمتخصصة، متبعاً في اختيار كل مادة معيار المستوى العلمي وبساطة التناول وحسن التوصيل، مع التضحية أحياناً بهذا الجانب على حساب الآخر، لأن الموسوعة موجهة إلى أوسع شريحة ممكنة من القرّاء، قد تتفاوت عناصرها من طلاب وأساتذة الدراسات العليا إلى القارئ العادي غير المتخصص والراغب في الاطلاع. ولا شك في أن إرضاء كل الفئات أمر يصعب بلوغه ولكن يمكن مقاربته. قد يجد القارئ غير المتخصص في بعض الموضوعات صعوبة، وقد يجد المتخصص في بعضها الآخر تبسيطاً.

مع تعدد المساهمين في مواد الموسوعة، حرصت أيضاً على تعدد المترجمين الذين عهدت إليهم بالمادة كل حسب ميله وخلفيته ومزاجه، وقدمت إليهم ما أستطيع من مشورة وتعاون خلاق لجعل موسوعتنا ثمرة تعاضد جمهرة من الباحثين الكبار، والمترجمين الأكفاء الذين عملوا معي بداعي المسؤولية العلمية والرغبة في رؤية هذا العمل مطبوعاً ومنتشراً على أوسع نطاق.




ISBN 978-9933-579-26-5
9 789933 579265